

۱۲۲۳۸

تصحیح

یہ کتاب سنز میکسن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے۔ اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

تاریخ اخلاقیات (سجھو)

صفحات	مضامین	ابواب
۱ تا ۱۰	یونانی و یونانی رومی اخلاقیات	مقدمہ
۱۱ تا ۲۲	موضوع کے متعلق چند عام باتیں	باب اول
۲۳ تا ۱۱۲	یونانی و یونانی رومی فلسفہ	دوم
۱۱۳ تا ۱۵۷	نصرانیت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات	سوم
۱۵۸ تا ۲۷۰	جدید اور بیشتر انگریزی اخلاقیات	چہارم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تاریخ اخلاقیات

مُقَدِّمَہ

اس کتاب میں اخلاقیات کی تاریخ بہت ہی مختصر طور پر بیان کی گئی ہے۔ اس خیال سے کہ متعلم کو اس کے سمجھنے میں دقت نہ ہو میں نے تین دوروں کا تین پر اس کتاب کے باب دوم و سوم و چہارم میں بحث لکھی ہے مختصر سا تاکہ پیش کر دیا ہے۔

(۱) یونانی و یونانی رومی اخلاقیات

میرے موضوع بحث کے پہلے حصے یعنی یونانی و یونانی رومی اخلاقیات کی تاریخ کے تین حصے ہو سکتے ہیں۔

(۱) اخلاقیات قبل سقراط۔

(۲) اخلاقیات سقراط افلاطون و ارسطو۔

(۳) اخلاقیات مابعد ارسطو۔

اگر ان پر تاریخی اعتبار سے نظر ڈالی جائے تو پہلا دور تو سیکڑوں سال قبل مسیح کا ہے اس دور کا اختتام اس وقت سمجھنا چاہئے جب کہ سقراط نے اپنی نئی جدلیات

ایہ تصنف کے باشندوں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ دو ہزار دو سو اور یا تو ارسطو کے انتقال
 ۳۲۲ ق م پر ختم ہو جاتا ہے۔ یا چوتھی صدی کے ختم پر۔ زینو اور ایتھوورس کے
 زمانہ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ تیسرا دور غالباً ۲۹۰ ق م تک ہے اور اس کا اختتام
 اس وقت ہو جاتا ہے جب ۲۹۰ ق م میں جسنین مذہبی جوش میں آکر فلسفہ کے
 مدارس کو بند کر دیتا ہے۔ لیکن میں نے اس آخری دور کو تیسری صدی سے زیادہ
 طول نہیں دیا ہے۔ پہلے حصہ پر بحث کرتے وقت میں نے تاریخوں اور سنیں بہت
 زیادہ خیال رکھنا مناسب نہیں سمجھا، مثلاً میں نے دیماقریٹوس کو جو سقراط کا ایک
 نو عمر معاصر ہے، دور اول میں شریک کر دیا ہے کیونکہ اس کے فلسفہ کا سقراط کے
 پہلے کے فلسفہ سے بہت زیادہ تعلق ہے اور وہ نئے طرز فکر سے متاثر نہیں ہوا
 جو سقراط کے اندر پایا جاتا ہے۔

اخلاقیات قبل سقراط بہر حال تین زمانوں میں اوپر امتیاز کیا گیا ہے وہ بہت ہی
 قدیم سے لے کر کم قدم تک غیر مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلے یا سقراط سے پہلے زمانہ کے
 یونانی فلسفہ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ تحقیق کا زور زیادہ تر

خارجی عالم کی توجیہ و تشریح پر صرف ہوتا ہے۔ انسانی کردار سے جو دلچسپی ہے وہ
 محض ایک اکتانوی حیثیت رکھتی ہے۔ سقراط کی تعلیم میں اور اس کے ذریعے سے
 اخلاقی فلسفہ نے یونانی فکر میں وہ مرکزی جگہ حاصل کی جو پھر اس کو ہمیشہ حاصل رہی۔
 سقراط اخلاقی فلسفہ کا اصل نقطہ آغاز ہے اسی سے یونان کے اخلاقی فکر کے تمام
 راستے پھٹتے ہیں۔ سقراط سے پہلے جو کردار کے متعلق غور و فکر ہوا وہ محض اصل
 شے کی تمہید ہے نیز یہ کہ اس دور کے وہ تین فلسفی جن پر میں نے توجہ کی ہے، یعنی
 فیثاغورث، ہرقلیٹوس اور دیماقریٹوس ان سے ہم صرف بالواسطہ واقف ہیں
 یعنی ہم ان کو صرف ان اقتباسات سے جانتے ہیں جو اور مصنفوں نے ان سے
 لئے ہیں۔ ان دونوں باتوں کی بناء پر ہم ان کے نظریات پر نقد و تبصرہ کرنے
 میں بہت زیادہ وقت صرف نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ بات خالی اند دلچسپی نہیں اور
 اس سے ممکن ہے طالب العلم کو ان کی خصوصیات کے متعین کرنے میں بھی
 مدد دے کہ یہ تینوں سقراط سے پہلے کے فلاسفہ سقراط کے بعد کے فلسفہ کے

تین اہم راستوں سے ایک طرح کا تعلق رکھتے ہیں۔ فیثاغورث فلاطونیت سے ہرقلیٹوس رواقیت سے اور دیماقریطوس ابیقوریت سے۔

(۲) سقراط فلاطون اور سقراط کے قلم کے اس نے ہماری کتاب میں بہت زیادہ جگہ پائی ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ فلاطون اور ارسطو کی تصانیف کا بیشتر حصہ دستیاب ہو گیا ہے اور ارسطو کے بعد کے اکابر فلاسفہ کی

تصانیف تقریباً تمام ضائع ہو گئی ہیں۔ لیکن محض یہی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ خود یہ واقعہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان باکمالوں کی تصانیف میں کوئی ایسی عجیب و غریب بات تھی جس سے ان کی دلچسپی دوامی بن گئی۔ بہر حال ہمارے لئے تاریخ فلسفہ اخلاق میں سقراط فلاطون و ارسطو بہ حیثیت مجموعی ایک عظیم المثال مرتبہ رکھتے ہیں۔ ان حضرات کی سیرت اور ان کی تصانیف کے سمجھنے کے لئے بہترین ہو گا کہ ان کا ایک دوسرے کی نسبت کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ سقراط کو اگر فلاطون و ارسطو سے علیحدہ کر کے اس پر غور کیا جائے تو وہ سب سے زیادہ دلچسپ تاریخی انسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح غور کرنے سے اس کے جدیداتی طریقہ کی اصلی اہمیت فوت ہو جائے گی۔ فلاطون کا کام (جیسا کہ وہ خود کہتا ہے) دراصل ایسی تحقیق کا اتمام ہے جس کا سقراط نے آغاز کیا تھا، اور ارسطو کا کام کم از کم اخلاقیات میں تو زیادہ ان قطعی نتائج کا ایک باقاعدہ اعادہ ہے، جن تک افلاطون اپنی ان تھک کوششوں سے پہنچ چکا تھا اور اور اس پر اس نے استعمال و اطلاق کا متمہ چڑھا دیا ہے جو دراصل سقراط کا طریقہ ہے جس کو ارسطو نے صوری بنا دیا ہے۔

کلبیہ و سرینیہ اس دور میں کچھ تھوڑی سی توجہ کلبیہ اور سرینیہ مذاہب کے نشوونما پر بھی ضروری ہے۔ یہ کام اس اعتبار سے زیادہ دلچسپ ہے، کہ یہ ہمارے سامنے لذت و فضیلت کے اس طویل قضیہ کو ابتر اور سادہ شکل میں پیش کرتا ہے جو ارسطو کے بعد کے زمانہ میں رواقیت و ابیقوریت کے مابین جاری رہتا ہے کلبیہ اور سرینیہ دونوں مذاہب زینو اور ابیقورس

اہم مذہبوں کی بنیاد پڑ جانے کے بعد بھی کچھ مدت تک باقی رہتے ہیں۔ لیکن مسیحیت کی تعلیم کا تیسری صدی قبل مسیح کے وسط کے بعد نہیں بتا نہیں جلتا۔ اور تیسری صدی کے ختم ہونے کے بعد تک تو کلیتہً بحیثیت ایک مستقل مذہب کے کہیں وجود نہیں رہتا۔ اگرچہ بعد میں کچھ مدت کے لئے اس میں ارتقاء کی ایک شاخ کی حیثیت سے پھر جان پڑ جاتی ہے۔

(۳) اخلاقیات مابعد یونانی و یونانی رومی اخلاقیات کے قیسے دور نے تقریباً ارسطو از سنہ ۳۸۴ ق م تا سنہ ۳۲۲ ق م کے درمیان میں ان میں تین صدیاں تو مسیحی سنہ سے پہلے کی ہیں اور تین بعد کی۔ لیکن فلسفیانہ دلچسپی اس زمانہ پر

نہایت ہی غیر مساوی طور پر منقسم ہے۔ اس کا سبب سے زیادہ دلچسپ حصہ ابتدائی ہے۔ کیونکہ زینو اور اریستو اس نے غالباً ایک ہی زمانے یعنی تقریباً چوتھی صدی قبل مسیح میں ان مذاہب کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس واقعہ کے برابر ان چھ صدیوں کی تاریخ اخلاق میں اور کوئی اہم واقعہ نہیں ہو سکتا کہ ایک وقت میں دو مذاہب عالم وجود میں آئے ہیں۔ بہر حال کم از کم سنہ ۳۰۰ء کی تیسری صدی تک اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی جس وقت فلاطونیت عالم وجود میں آتی ہے۔ اور اس واقعہ کو بھی فلسفہ اخلاق میں اس قدر اہمیت حاصل نہیں ہے جتنی کہ عام فلسفہ میں ہے پس اس دور کا مطالعہ کرتے وقت مناسب یہ ہو گا کہ اس کو عرضاً نہیں بلکہ طوً لا منقسم کر لیا جائے۔ پہلے ان مذاہب میں سے ایک بحث کر لی جائے جو فلاطون اور اریستو اور اریستو اس نے قائم کئے ہیں۔ اور پھر ان کے باہمی علائق پر غور کیا جائے۔ اس دور میں روایت آگے آگے ہے اور دوسری صدی عیسوی کے ختم تک ہمیشہ ہماری توجہ کی سب سے زیادہ طالب ہوتی ہے، اس وقت فلاطونیت کی جدید اشکال اپنی طرف توجہ کو منظم کر لیتی ہیں۔ روایت اور اریستو کے مخالفانہ تعلق کا سمجھنا اور انہیں نہیں کیونکہ یہ سادہ اور دائمی ہے۔ برخلاف اس کے مشائخ یا اتباع ارسطو کی تحقیق تفسیرات کے نظر انداز کرنے کی روش کو معتدل قدامت پرستی کہلایا سکتا ہے کیونکہ یہ قضیات کے تفوق کو قرار واقعی طور پر ثابت کرنے کی کوشش

کرتے ہیں، لیکن نہ اس شدت سے جو رواقیہ کی خصوصیت ہے۔ رواقیت کی ابتدائی تاریخ تاریک ہے۔ اس لئے میں نے اپنے آپ کو اس کی تفصیل میں نہیں ڈالا۔ صرف چرائسپس کی اہمیت کے ظاہر کر دینے پر اکتفا کیا ہے جو رواقیت کا بانی ثانی ہے۔ (سنہ ۱۰۰ ق م تا سنہ ۴۰ ق م) اس کے بعد اس کے نشو و نما میں قابل غور امر انتخابیت کا رجحان ہے، جو دوسری صدی قبل مسیح کے ختم کے قریب سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا نمائندہ اپنی بیس ہے سسرو کی تحریرات سے پتا چلتا ہے کہ رومی فلسفہ پر رواقیت کا کیا کچھ اثر پڑا تھا۔ سینیکا اور مارکس آری لس کی تصانیف سے بعد کی رومی رواقیت کی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں۔ فلاطوں کے مذہب میں جو تغیرات ہوئے ہیں وہ بہت ہی نمایاں ہیں۔ محفل طور پر ہم کہہ سکتے کہ اس کی تاریخ میں تین انقلاب ہوئے ہیں۔ پہلا تغیر تو فلسفیانہ تشکیک کی طرف ہوا ہے۔ اور اس کا زمانہ ۱۰۰ ق م سے سنہ ۱۰۰ ق م تک ہے اس میں اخلاقیاتی تعلیم مشکوک ہے پہلی صدی قبل مسیح میں تشکیک فنا ہو جاتی ہے۔ اور اس گروہ کا غالب خیال بالکل اتباع ارسطو کے مطابق ہو جاتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی میں تصوف کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا کل نشو و نما تیسری صدی فلاطینوس کی نو فلاطونیت میں ہوتا ہے۔

(۲) عیسویت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات

جب تیسری صدی مسیحی کے ختم پر ہم اپنی توجہ نو فلاطونیت سے ہٹاتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ یورپ کے فلسفہ پر عیسویت مستولی ہو چکی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اس کی ابتدا ایک مختصر سے باب سے کی ہے جس میں عیسائی اخلاق کی خصوصیات بیان کی ہیں اور اس کے بعد مغربی کلیسا کے دور میں اخلاقیات کے نشو و نما کا ایک مختصر سا خلاصہ درج کیا ہے۔ اگر معلم اس سرعت سے چونک پڑے جس کے میں اس کو آگسٹائن سے لیکر انیلیم تک چھ سو سال سے بھی زیادہ مدت پر سے گزار دیتا ہوں تو اس کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے، کہ اس زمانہ میں معاشرتی اہدام و تعمیر کی ایک طویل مدت ایسی گزری ہے جس میں تمام اعلیٰ علمی مشاغل

بند ہو گئے تھے۔ اس عہد میں صرف ایک فلسفی ہے جس پر ہم کو توجہ کرنی چاہیے اور یہ ہابٹس اری جیبا ہے۔ یہ بالواسطہ اس باقاعدگی اور روشنی کے جلوہ گر ہونے کا ذمہ دار ہے جس کے لئے یورپ چارلس اعظم کارہین منت تھا۔ کیونکہ ہم کو اری جیبا کی زندگی کے صرف اس حصہ کا کسی قدر علم ہو سکا ہے جو اس نے مدرسہ دو باری کے صدر معلم کی حیثیت سے چارلس بالڈ کے یہاں ۱۶۳۳ء اور اس کے بعد میں گزارا ہے۔ اس کے بعد قابل غور امر قرون وسطی کے فلسفہ کا وہ نشوونما ہے جو اٹلی سے شروع ہوتا ہے اور جس کو مدرسیت کہتے ہیں۔ یہ تقریباً اس عظیم الشان کوشش کے مطابق ہے جو مغربی یورپ میں کلیسا کے ماتحت معاشرتی و سیاسی تنظیم کے لئے کی گئی تھی، اور جس کا آغاز بلڈی برینڈ سے ہوتا ہے۔ یہ پاپائی قوت کی طرح سے تیرھویں صدی میں تھامس اکیونس پر ختم ہوتی ہے، اس عہد کا بھی ایک مصنف ہے جس کی تعلیم کو میں نے اس باب میں ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

قرون وسطی کے فلسفہ کا چودھویں صدی عیسوی میں مدرسیت اپنا عہد شباب ختم کر دیا اور اس کا جدید کر چکی ہے، اگرچہ اسی کا طریقہ کار یورپ کے تعلیم یافتہ فلسفہ میں متغیر ہوا۔ طبقہ پر ہنوز غالب ہوتا ہے۔ پندرہویں صدی میں قرون وسطی کے فلسفہ کی حکومت نشاۃ جدید کی بدولت تہ وبالا ہو جاتی ہے۔ سولہویں صدی میں اصلاح اور علوم طبیعی کی ترقی کو پارہ پارہ کر دیتی ہے اور سولہویں صدی کی ساتھ جدید فلسفہ کا دور پوری طرح سے شروع ہو جاتا ہے۔

(۳) دور جدید (اس میں بیشتر انگریزی اخلاقیات سے بحث کی گئی ہے)

آخری باب میں زیادہ تر انگریزی اخلاقیات کے دور کا ذکر ہے جو اس سے لیکر جے آئیس ٹی تک ہے۔ لیکن ہابٹس کے فلسفہ کی تشریح کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوا ہے کہ قانون فطری کے سابقہ نظریے کو بھی بیان کر دیا جائے جس کے تقابل سے فلسفہ ہابٹس عالم وجود میں آیا ہے، اور جس کو ہابٹس ۱۶۴۲ء تا ۱۶۵۰ء تک لکھا۔ اگر وٹیس کی عصر آفریں تصنیف میں مین الاقوامی قانون کی

بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس سے تقریباً پندرہ سال پہلے ہائیس کے نظریہ نے تحریری شکل اختیار کر لی تھی۔ ہائیس اور پیٹنم کے مابین جو ڈیڑھ صدی ہے اس میں انگریزی اخلاقیات باہر سے کسی قسم کی مدد کے بغیر ترقی کرتی رہتی ہے۔ اس عمل کو اگر چند حصوں میں تقسیم کر لیا جائے تو سہولت ہوگی۔ لیکن متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ان حصوں کو تاریخی اعتبار سے تدریجی نہ سمجھنا چاہئے۔

(۲) آزاد اطلاق عقلی و پہلے دور میں فلسفہ ہائیس کے جس پہلو کی نیچے اخلاقیاتی فقہی اور اصولی بالائے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہائیس معاشرتی اخلاق کو نظام سیاسی کے قیام پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اگر معمولی اختلافات کو نظر انداز کر لیا جائے تو اس اختلاف کے دو راستے ہیں۔

(۱) کیمبرج کے علمائے اور کلاک کا ہے۔ یہ کہتے تھے کہ اصول اخلاق پر اگر تجریدی نظر ڈالی جائے تو یہی معلوم ہوتے ہیں اور ایک صاحب عقل ذی ارادہ ہستی کے لئے صحیح و معقول ہیں قطع نظر اس کے لکھیہ ایک قادر مطلق حاکم نے انسان کے لئے بنائے ہیں۔

دومرا کمبرج لینڈ اور لاک کا ہے۔ یہ حضرات اخلاق کو آئین الہی سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک اس کی تصدیق اور اس کا تعین بنی نوع انسان کے ان علاقوں پر غور کرنے سے ہوتا ہے جن کو خدا نے مقدر اور پیدا کیا ہے۔ پہلے اسلوب تحقیق کو میں ابتدائی عقلی وجدانیہ کاراستہ کہتا ہوں تاکہ اس میں اور اس راستے میں امتیاز ہو جائے جو ایک صدی کے بعد پرائس اور ریڈ نے نکالا تھا۔ یہ تھا تو اس کے مشابہ ہی لیکن اس سے مختلف بھی تھا فقہی علماء اخلاقیات یعنی کمبرج لینڈ اور لاک کو اگر پہلی کی افادیت کے پیشرووں کی حیثیت سے دیکھا جائے تو زیادہ مفید ہوگا۔ اگرچہ لاک کا تو ان فطرت کی تعیین کا اسلوب افادی نہیں بلکہ وجدانی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ میں نے اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ فلسفے کی یہ دو شاخیں اس عہد میں ایک دوسرے کے قطعی طور پر مخالف نہیں ہیں، بلکہ کلاک کمبرج لینڈ کو اپنے طریقے کا حامی و مددگار سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ لاک کی نسبت

اس سے زیادہ قریب بھی ہے۔
دوسرے دور میں فلسفہ ہائس کا جواب ایک دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس کی نفسیاتی انانیت کی بنیاد تک در آتا ہے۔ اس راہ فکر کی ابتدا شیفسبری کرتا ہے اور بٹلر اور ہچکین اس کو مختلف طریقوں سے ترقی دیتے ہیں۔ یہ تینوں ہائس کے خلاف یہ کہتے ہیں متفق ہیں کہ (۱) بے غرضانہ مہربانی اور اخلاقی حس یا ضمیر، عمل کے قدرتی سرچشمے ہیں، اور ان کو محض محبت نفس میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا اور یہ ہمیشہ ایسے کردار کی تحریک کرتے ہیں جو عاقلانہ خود غرضی ہی سے عالم وجود میں آسکتا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ محبت نفس کے ہمنوا ہیں اگرچہ اس سے مختلف ہیں۔ میں کہتا ہوں ”ہمیشہ یا زیادہ تر“ اس نقطے پر بٹلر کی احتیاط اس کو ایسے راستے کی طرف لیجاتی ہے جو شیفسبری اور ہچکین سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کو خود دنیا راستہ کہہ سکتے ہیں۔ شیفسبری اور ہچکین کے نزدیک اخلاقی حس عام مہربانی اور عاقلانہ خود غرضی ملکر ہم کو کردار نیک کی طرف لیجاتی ہیں۔ اگر ہم تجربی واقعات پر ذرا نظر ڈالیں تو اس کا یقین آجائے گا۔ بٹلر کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ (۱) ضمیر و محبت نفس میں تصادم ہو جائے گا۔ جو ظاہر امکان ہے، اس کا مقابلہ کیا جائے، اس لئے وہ اول الذکر کے اقتدار پر زور دیتا ہے اور (۲) اس امر کا بغور مطالعہ کیا جائے کہ ضمیر کے احکام ان جہات سے علحدہ جاتے ہیں جن کو ہم محض عام مسرت کی خاطر اختیار کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی بات پر تو وہ اپنی کتاب ”سرسنس کے دیباچہ میں زور دیتا ہے، اور وہ ساری بات پوری طرح سے اس کے بعد سمجھ میں آتی ہے، اور اس نے اپنی کتاب ”انالوجی یا تمثیل کے“ تمہ میں تفصیلت کی ماہیت پر تقریر کرتے وقت بیان کیا ہے۔ بلاشبہ اس سے وجدانی اور فادائی اخلاقیات میں وہ بحث شروع ہو جاتی ہے جو بعد میں بہت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہمارے موضوع کے دوسرے حصہ کی خصوصیت نفسیات اخلاقیات پر یہ ہے کہ اس میں اخلاقیات پر نفسیات کا بہت غلبہ پاتی ہے۔ زبردست اثر معلوم ہوتا ہے جس سوال پر دو کا توں

صرف ہوتی ہیں وہ نہیں ہوتا۔ (۱) کردار صائب کا کیونکر تعین ہوتا ہے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ اخلاقی عواطف کی توجیہ (۲) اخلاقی عواطف کی علمی نقطہ نظر سے کیونکر توجیہ ہو سکتی ہے اور اس کے تین راستے ہیں جن کا ہیوم اور ہارٹے اور ایڈمز اسمتھ نے ابتداء کیا ہے اور یہ تینوں جیمس اور جان اور دیگر فلاسفہ کی ایٹلافیت کا باعث ہوئے ہیں۔ ان میں ہیوم کی توجیہ جو اخلاقی عواطف کو عمل کے لذت بخش اور مولم نتائج کی ساتھ ہمدردی کی صورت میں تحلیل کر دیتا ہے، صحیح معنی میں اخلاقی مسئلے کو افادی عمل تک پہنچاتی ہے۔ (۱) لیکن ہیوم کو نفسیاتی توجیہ کا زیادہ خیال ہے اخلاقیاتی تعمیر کا اس قدر خیال نہیں۔

(۶) بعد کی وجدانیت اور آخر کار جب اصل دلچسپی پھر از سر نو کردار صائب کے باقاعدہ تعین عقل (۷) سے ہو جاتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سادہ آدمی کے ضمیر اور تاس (۸) عام مہربانی کا فرق جس کا بٹلر نے مسئلہ علم میں ذکر کیا تھا وجدانی اور افادی اخلاقیات کے اختلاف میں بدل جاتا ہے جو ہمارے زمانہ تک باقی رہا ہے۔ میں اپنے تاریخی خلاصہ کوئی کی افادیت پر ختم کر دینا چاہتا تھا۔ مگر بعد میں یہ خیال ہوا کہ اخلاقیات کے جو دو مرحلے جو طرز فکر ہیں جن کو میں ارتقائی اور مادرائی اخلاقیات کہتا ہوں، ان کے متعلق بھی مختصر تذکرہ کرونا ضروری ہے۔ علاوہ برائیں گزشتہ صدی کے ختم سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان کی اخلاقیات پر بیرونی اثر پھر پڑنا شروع ہوتا ہے۔ بینیتیم پر فرانس کے فلسفی ہیلوئیس اور مل کے فلسفہ پر کانت کا اثر پڑتا ہے۔ دوسری طرف کانت کے فلسفے کا اثر اسکالٹ اسکول (جس کے ریڈ اور اسٹوٹ سرگروہ ہیں) کی عام عقلی وجدانیت کے ساتھ کچھ تول جاتا ہے اور کچھ اس کے تقابل میں نمایاں ہوتا ہے۔ اور آگے چل کر موجودہ صدی کے آخری حصہ میں کانت اور

۱۔ اس لفظ سے غلطی میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ کیونکہ ٹیٹن کے بہت سے اسکالٹ فکر انگیزان اخلاقیاتی فکر کی ترقی میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ مگر عام طور پر جس مذہب کو اسکالٹ کہتے ہیں اس کی بنیاد ریڈنبرگ تھی۔

ہیگل کے مشترکہ اثر سے ایک نئی قسم کا فلسفہ اخلاق پیدا ہوتا ہے جس کو ماورائے
کہتے ہیں۔ موجودہ انگریزی فلسفہ میں جو ایک قنوطیت کا عنصر نظر آتا ہے وہ ایک
گونا گونہ جرمی کے اثر کا نتیجہ ہے۔ اس لئے میں نے بعض ایسے جرمی اور فرائسی
اخلاقی فلسفوں کا بھی خلاصہ دیدیا ہے جن کا تعلق انگریزی فلسفے سے ہے۔

۱۔ میں لفظ قنوطیت عام معنی میں استعمال کرتا ہوں، اور اس سے یہ نظریہ مراد ہے کہ
دنیا اس درجہ بری ہے کہ اس کا نہ ہونا اس کے ہونے سے بہتر تھا۔ اس سے یہ
منتظا نہیں کہ یہ دنیا بدترین ہے۔

باب (۱)

موضوع کے متعلق چند عام باتیں

موضوع اخلاقیات کی ایسی تعریف کرنے میں اچھے عام طور پر قبول کر لیا جائے کسی قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی نوعیت، اور اس کے علائق کو مختلف جماعتوں کے لوگ مختلف سمجھے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے عام تعلیم یافتہ طبقہ میں، ان کا تعلق کسی قدر غیر متعین و مبہم قسم کا ہوتا ہے۔ اس لئے اس تہہذیبی باب میں مجھے یہی مناسب معلوم ہوا کہ پہلے بتدریج ان نظریات کو بیان کر دوں، جو ذہن انسانی، اخلاقی تحقیقات کی غایت کے متعلق قائم کرتا رہا ہے، اور یہ بھی بتلا دوں کہ اس سے جو علوم قریب ہیں مثلاً دینیات، سیاسیات و نفسیات ان سے اس کو کیا تعلق ہے اس کے بعد ان امور کے متعلق اپنا بیان درج کر کے اور موضوع کی تقسیم کر کے اس باب کو ختم کر دوں گا۔ تقسیم کے اندر اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ یہ جہاں تک ممکن ہو غیر جانبدارانہ ہو۔ یہ اخلاقیات انسان کی غیر اس لفظ کے اشتقاق سے ایک حد تک انسان کو دھوکہ دیتا ہے۔ اصلی سے بحث کرتی ہے۔ کیونکہ اخلاقیات سے دراصل ایسی شے مراد تھی جو عقل سے نہیں

بلکہ سیرت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن اوصاف سیرت جن کو ہم فضائل و زوائل کہتے ہیں ارسطو کی اس عنوان کی کتاب کا صرف ایک جزو ہیں۔ ارسطو کے نزدیک دو فلسفہ برنات کا ایک عام خیال ہے اور بعد میں لوگوں نے عام طور پر قبول کیا ہے (اخلاقیاتی تحقیق کے اصل موضوع میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو انسان کے لئے اچھی اور پسندیدہ ہوتی ہیں۔ تمام وہ چیزیں جن کو انسان پسند کرتا ہے یا جن کی وہ کسی اور غایت کے وسیلے کے طور پر نہیں، بلکہ محض انھیں کی خاطر تلاش و جستجو کرتا ہے، وہ سب کی سب اخلاقیات کے تحت آتی ہیں۔ یہ دینیات یعنی مطلق انسان کے لئے کی تحدید نہایت اہم ہے کیونکہ یہ اخلاقیات کے مطالعہ کے موضوع کو خیر مطلق یا خیر کائنات سے ممتاز کرتی ہے، میسر و علیحدہ ہے جو دینیات کا موضوع بحث کہلا سکتا ہے۔ مگر لفظ دینیات کو اس جگہ وسیع معنی میں سمجھنا ہو گا جس کے اعتبار سے اس میں صرف کسی ایسی غایت یا خیر کو فرض کرنا پڑے گا جس کی تحقیق کے لئے عالم کا وہ تمام عمل جس کو ہم تجربی طور پر جانتے ہیں کسی نہ کسی طور پر وسیلے کا کام دیتا ہے۔ لیکن اس غایت یا خیر کے ساتھ کسی شخصیت کا وابستہ کرنا ضروری نہیں۔ اخلاقیات و دینیات کے مابین جو امتیاز ہے وہ اخلاقیاتی فکر کے ارتقا میں بلاکوشش یا فوراً نہیں ہو گیا تھا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ فلاطونیت میں اخلاقیات و دینیات آپس میں بالکل مخلوط تھیں۔ دوسری طرف اس امتیاز سے یہ بھی نہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں مضمون ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں۔ بلکہ ایسے جتنے فلسفے ہیں جن میں کائنات کی ایک غایت اصلی یا خیر کا پتہ لگایا جاتا ہے ان سب میں بنی نوع انسان کی خیر و فلاح کو یا تو اس عام خیر میں شامل سمجھا جاتا ہے یا کم از کم مشابہت و اشتقاق کے ذریعے سے دونوں میں بہت سی قریبی تعلق مانا جاتا ہے۔

اخلاقیات و دینیات لیکن اخلاقیات کی ادھر جو تعریف کر آئے ہیں، وہ اس کو میں ایک حد تک امتیاز یا سیاسیات سے پوری طرح پر ممتاز نہیں کرتی، کیونکہ سیاسیات کیا جاتا ہے۔ کو بھی اس حد تک انسانوں کی خیر و عافیت سے بحث

ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ کسی مملکت یا سلطنت کے رکن ہوتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات اس زمانہ کے مصنف بھی لفظ اخلاقیات کو وسیع معنی میں استعمال کر جاتے ہیں، جس میں کم از کم سیاسیات کا ایک جزو یعنی مملکت یا سلطنت کی غایت اصلی اور سیاسی معاہد کی بھلائی اور برائی کے متعین کرنے کا عام معیار تو ضرور ایک حد تک داخل ہوتا ہے۔ نیز یہ لفظ محدود معنی میں بھی رائج ہے، اور اس میں یہ شہمی یا ذاتی اخلاقیات کے مرادف ہوتا ہے جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کی فلاح یا سادات کا علم ہے جس حد تک کہ افراد بحیثیت افراد اپنی عقلی فعلیت کے عمل سے اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اخلاقیات کی تاریخ کا جو خلاصہ آئندہ متعلم کے سامنے آئے گا اس میں اس کو آخری معنی ہی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ میں نے ان دونوں معنیوں میں کوئی یقین امتیاز قائم کرنے کی بھی کوشش نہیں کی۔ کیونکہ جن فلسفوں سے ہم گفتگو کریں گے ان میں سے اکثر میں ان کے تعلق نہایت ہی قریبی اور گہرا خیال کیا گیا ہے۔ ان کے علمہ کرنے میں جو وقت ہے وہ آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے، خواہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے یا سیاسیاتی نقطہ نظر سے ایک طرف تو انفرادی طور پر انسان ہمیشہ عام طور پر کسی نہ کسی سیاسی یا حکمران جماعت کے رکن ہوتے ہیں۔ ان کے فضائل ان کے اپنے ہم جنسوں کیسے معاملہ کرنے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کے سب سے زیادہ نمایاں و ممتاز لذات و الام کلیتہً یا جزوی طور پر دوسرے انسانوں کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں میں سے جو فضیلت یا لذات کو انسان کی سب سے بڑی سادات سمجھتے ہیں اکثر اس بارے میں متفق ہیں کہ یہ سادات عزلت کی زندگی میں قوم کی عافیت کا خیال کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوسری طرف دیکھو تو اس ام کو سب تسلیم کریں گے کہ ایک ماہر سیاست کی غایت اصلی یہ ہونی چاہئے کہ اس کو بہ حیثیت افراد کے موجود اور آئندہ ہو وطنوں کی سعادت کا خیال ہو۔ اس لئے اس سعادت کی غرض کی تحقیق سیاسیات کا لازمی جزو ہونا چاہئے۔ تاہم اس حد تک ہم انفسرادی

اشخاص کی خیر کے عناصر و شرائط کا مطالعہ کر سکتے ہیں جس حد تک نجی طور پر یہ خود ان کے یا دیگر افراد کے عاقلانہ عمل سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اس طریقہ سے بحث نہ کریں گے جس کے مطابق حکومت کی ساخت اور اس فرائض کا تعین اسی غایت کے مد نظر ہونا چاہئے۔ پس ان موضوعوں میں سے پہلے کی طرف اس کتاب میں خاص طور پر توجہ کی جائے گی اور دوسرے کا چنداں لحاظ نہ ہوگا۔

اخلاقیات و نفسیات اگر جب ہم تا بہ امکان انفرادی طور پر انسان کو اخلاقی مطالعہ کے لئے علم حاصل کر لیتے ہیں تو اخلاقیات کا ایک اور پہلو نہایت ہی نمایاں طور پر سامنے آ جاتا ہے۔ یہ اس کا نفسیات کے ساتھ تعلق ہے جو انسانی ذہن یا انسانی نفس کا مطالعہ کرتی ہے۔ مذکورہ غور و فکر کرنے کے بعد یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتی ہے کہ انسان کی برترین خیر کسی ایسی خارجی و مادی شے پر مشتمل نہیں ہو سکتی جیسے کہ دولت ہے۔ اور نہ یہ محض صحت جسمانی پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ تجربہ شاہد ہے کہ انتہائی بد بختی اور برائی کے باوجود بھی انسان پوری طرح سے تندرست ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم انسان کو سعید یا شقی یعنی جبری عادل و غافل یا اس کے برعکس اس کے افعال کے خارجی نتائج کی بنا پر کہتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود اول توجہ لوگ غور و فکر کرتے ہیں، ان کو اس باب میں اتفاق ہے کہ اس قسم کے احکام سطحی اور غلط ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ فاعل کے نفس کی بھی ایک خاص حالت ہونی چاہئے۔ یعنی فعل کے اخلاقی طور پر عہدہ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ فاعل کے ارادہ کی محرک و رجحان کے اعتبار سے بھی ایک خاص کیفیت ہو۔ دوسرے یہ کہ جب یہ مذکورہ بالا خارجی نتائج کی تحلیل کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو دراصل اچھا یا برا کہا جاتا ہے ان سے یا تو انسان یا دیگر جاندار چیزوں کے احساسات پر اثر مرتب ہیں یا انسانی سیرت اور ارادے پر۔ اس لئے اخلاقیات کے تقویاً تمام مذاہب اس باب میں متفق ہیں کہ ان کی تحقیق کی اصل غایت انسانی زندگی کے نفسی پہلو سے تعلق رکھتی ہے اسب خواہ وہ (۱) یہ کہیں کہ انسان کی غایت اصل نفسی وجود ہے اور اس کے وجود کو محض حسی و جذبی سمجھا جائے اور خیر کو کسی قسم کے پسندیدہ

احساس یا لذت کے مطابق قرار دیا جائے یا اس کو اس قسم کے احساسات کی جنس یا مجموعہ مانا جائے۔ خواہ (۲) وہ یہ کہیں کہ ذہن کی عاقبت تمام تر یا بیشتر اس کے فعل کی کیفیت یعنی نفسیت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان دونوں نظریوں میں سے کسی ایک کو بھی جب ہم ایک معقول و مکمل فلسفی نظام میں کام میں لانا چاہتے ہیں تو نفسیات کا مزید مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے اور لذت و الم کے مختلف اقسام اور مختلف مدارج کا امتحان کر سنے کے لئے۔ (۲) مختلف فضائل سیرت کے اوصاف حسنہ اور مخالف صفات کی نوعیت اور باہمی علائق کا تعین کے لئے۔ مگر میں نے یہ کہا ہے کہ انسان کی خیر معقول انتخاب کا موضوع ہوتی ہے۔ اور اس سے مراد یہ تھی کہ اس کو محض حسی اور جذبی تحریکات سے ممتاز کر دیا جائے جو ممکن ہے انسان کو ایسے فعل پر آمادہ کر دیں جو اس کی حقیقی خیر کے منافی ہو۔ لیکن عقل کا پسند کرنا اور اعمال کا محرک ہونا غور کرنے سے مشکلات سے پر معلوم ہوتا ہے۔ بعض کو معلوم ہوتا ہے کہ فعل کے لئے اصلی تحریک ہمیشہ عقل سے نہیں بلکہ جذبہ سے ملتی ہے۔ اس لئے وہ عمل جس کو ہم معقول کہتے ہیں، اس میں عقل کا صحیح عمل معلوم کرنے کے لئے اور خصوصاً ان خواہشوں اور تمنّعات کی نسبت سے جو کم از کم ایک حد تک عقل سے علیحدہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے منافی معلوم ہوتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ نفسیاتی تحلیل کرنی چاہئے۔ علاوہ بریں علمائے اخلاق میں اس امر کے متعلق جو مباحثے ہوئے ہیں، کہ حقیقی معنی میں خیر و پسندیدہ کیا شے ہے (جس میں اصل نوعیت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) ہمیشہ انسان کی واقعی خواہشوں کے تجربے کی طرف توجہ مبذول کرانی گئی ہے اور اسس اقراضیہ پر کہ جو شے صحیح معنی میں پسندیدہ ہوتی ہے اس کو بحیثیت مجموعی ان اشیاء کے مطابق دین کیا جاسکتے ہیں جن کی وہ فطری اور مستقل طور پر خواہش کرتا ہے۔ اس طرح سے مختلف طور پر اخلاقی مسائل نفسیاتی سیما میں داعی ہوتے ہیں صرف خیر و شر اور خطا و صواب کا معارضہ ایک ایسی شے ہے جس سے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔

اخلاقیات فریضہ اور ایضاً مذکورہ بالا دو معارف سے عموماً ایک دوسرے کے ہم معنی کے مطابق کی حیثیت سے خیال کئے جاتے ہیں۔ اور معمولی اغراض کے اعتبار سے تو اس میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا کہ کردار کو صائب کہیں یا خیر محض کا مستحق کہیں یا بد۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ جو شخص انسان کے لئے اچھی اور خیر ہوتی ہے اس کا عام تصور اگر اس کے معنی خیر اصلی یا خیر بالذات کے ہی لیں اور کسی خارجی غایت کا وسیلہ خیال نہ کریں تو بھی یہ اس عام تصور سے بہت زیادہ محیط معلوم ہوتا ہے جو اس تصور کے اندر ہے کہ اس کے لئے صائب کیا ہے یا اس پر کونسا فریضہ عائد ہوتا ہے۔ اس میں اس کی اغراض اور اس کی مسرت و سعادت بھی داخل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر تو خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کو اپنا فریضہ انجام دینا چاہئے اور آخر الامر انسان کے لئے اسی میں فلاح و بہتری ہوتی ہے کہ وہ اپنا فریضہ انجام دے اور اسی سے اس کو فائدے اور مسرتیں نصیب ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ فریضہ اور غرض کا تصور ایک ہی ہے اور ان دونوں میں باہم کوئی فرق نہیں ہے یا یہ کہ ان دونوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا پورا علم ہو سکتا ہے اور اس کی پوری طرح سے تشریح کی جاسکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کے فلسفی اس تعلق کو محض ایک اعتقادی امر خیال کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کو خود قدرت نے مبہم اور غیر واضح رکھا ہے تاکہ لوگ فرض کو فرض سمجھ کر انجام دیں اور محض محبت نفس کی بنا پر اس کو عمل میں نہ لائیں۔ اس طرح ہم اخلاقیات کے ایک اور تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس میں اس کو صرف فریضہ یا کردار صائب کے اصولوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو اخلاقی قانون قرار دیا جاتا ہے جس پر ہر شخص کو پابند ہونا چاہئے اور اس کے اتباع میں اس کی نظر اپنی ذاتی اغراض پر نہیں ہونی چاہئے۔ اس میں اخلاقیاتی نقطہ نظر سے فرد کی ذاتی و انفرادی مسرت سے فریضہ کا ثانوی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق اخلاقیات کا دینیات کے ساتھ بالکل نئے طریق پر تعلق ہو جاتا ہے۔ جس حد تک فریضے کے

اصول آسمانی قانون کے جزو خیال کئے جاتے ہیں ان کو دینیات قرار دیا جاتا ہے۔ آگے چل کر معلوم ہو گا کہ اس کو فقہ کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق ہے جس حد تک کہ اخلاقیات کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے قانون کے اصول سے بحث کرتی ہے جس کے متعلق عقل یہ سمجھتی ہے کہ یہ فطری اور عمومی طور پر صحیح ہیں اور اسی وجہ سے اپنے آپ کو عدالتی سزا کے ذریعے سے نافذ کرنے میں انسانی وضع قانون جماعتوں کے رہن منت نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے فقہی اصول کلیتہً تو اخلاقی قانون نہیں ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ اس بشر حصہ ہیں اس لئے اخلاقیات اور اصول قانون میں نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ ہم اخلاقیات کے اس جدید نظریے کا ذکر ہاں لانظر یہ سے مقابلہ کر سکتے ہیں جو یونانی فلسفہ کا عام نظریہ تھا۔ اس قدیم نظریے سے اس جدید نظریوں جو تغیر ہوا ہے وہ زیادہ تر تو عیسویت کے اثر سے ہوا ہے۔ لیکن ایک حد تک اس کا رومی اصول قانون بھی ذمہ دار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معبودوں کے غیر مرقوم اور ناقابل خطا قانون کا خیال یونان قدیم کے اخلاقی فلسفہ میں مفقود نہ تھا۔ با ایں ہمہ قدیم اخلاقی فلسفوں میں تصور قانون کو ایک اصلی و اساسی تصور کی حیثیت سے نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ انسان کو صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے بہترین خیر و فلاح کی اسی دنیوی زندگی میں تلاش و جستجو کرنی چاہئے۔ اس لئے جس قانون کا وہ اتباع کرتا ہے اس کو اس خیر کے اصول کا وسیلہ ثابت کرنا چاہئے یا ان جزئی مسئلہ کو پیش کرنا چاہئے جن میں اس قانون کے اتباع سے خیر برتر حاصل ہو چکی ہے۔ اس لحاظ سے جو تغیر عیسویت نے پیدا کیا ہے اگر ہم اس کے اثرات کو عام بنی نوع انسان پر دیکھیں تو بہ نسبت اس کے زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے اثر کا ان لوگوں میں مطالعہ کریں جن کے قلوب میں اس کی روح نے سب سے زیادہ اثر کیا ہے۔ کیونکہ سچا عیسائی ولی زمین پر بھی غیر عیسائی فلسفی کی طرح ایسی زندگی بسر کرتا تھا جس کو وہ اور تمام طرق زندگی پر ترجیح دیتا تھا اور افلاطونی فلسفی کی طرح سے یہ زندگی ایسی تھی جس کے اندر غلی خوبی اصل جو ہر نہیں بلکہ اصل جو ہر کا محض

ایک خارجی اظہار تھی۔ لیکن عیسائی ولی کے لئے بھی یہ دنیاوی زندگی اس حمت کا جس کی اس کو امید پہلک ناقص پیش خیمہ اور بے ذایقہ تمہید ہوتی ہے۔ معمولی عیسائیوں کے خیال میں بھی انسان کی اصلی سعادت محض اخلاقیاتی محسوس سے ماورئے ہو کر مسرت اخروی کے نور میں کا فور ہو جاتی ہے، جو ضائع تعالیٰ با فوق الفطرت طریق سے اپنے قوانین کے اتباع کے صلہ میں عطا فرماتا ہے، بلکہ عام عیسائیوں کے نزدیک اخلاقی قانون انسانی قوانین سے اور بھی زیادہ مشابہ ہے کیونکہ اس کے بھی عقوبتی و فعات موجود ہیں۔ مذہب عیسوی کے ہر زمانے میں جہنم کی تکالیف کا خوف لوگوں کو برائی سے باز رکھنے میں لذات بہشت کی نسبت زیادہ قوی محرک ثابت ہوا ہے ہر حال ان دونوں خیالوں کے بموجب انسان کا اصلی عیش یا اس کی اصلی مصیبت ایسی شے بن گئی جس کا تحیل ہو سکتا تھا اور جس کو موثر طریق پر بیان کیا جاسکتا تھا لیکن جس کا متعین طور پر علم نہیں ہو سکتا نہ جس کی علمی طور پر تحقیق ہو سکتی ہے۔ پس موضوع اخلاقیات کسی ایک بار پھر یہ تعریف کی گئی کہ یہ ایک اخلاقی قانون ہے جو ایسے اصول کے مجموعے پر مشتمل ہے جو قطعی طور پر تجویز کردئے گئے ہیں جن سے کردار انسانی میں کامل رہبری و رہنمائی ہوتی ہے اگرچہ ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہو سکتا کہ ان کے اندر خیر یا سعادت انسانی کا کامل بیان موجود ہے۔

(۵) اخلاقیات اور کلیسا کی تاریخ کے اولین عہد میں یہ خیال تھا کہ اصول اخلاقی اگر سب نہیں تو زیادہ تر متعین ہیں، اور یہ عقل کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وحی و الہام کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔

اصول قانون

اس لئے علمائے دین کا قدرتی طور پر یہ فرض ہوا کہ اس آسمانی قانون کی شرح کریں اور خلقت سے اس کا اتباع کرائیں۔ لیکن جب اہل مدرسہ نے اخلاقیات پر زیادہ فلسفیانہ انداز میں بحث کرنی شروع کی تو قانون میں دو عنصر ایک ساتھ نظر آنے لگے۔ ان میں ایک تو بین طور پر مذہب عیسوی کا عنصر تھا اور دوسرا وہ جو عقل کے ذریعے سے عالم وجود میں آیا تھا اور

جس کا اتباع تمام انسانوں پر ملکہ تانوں سے علیحدہ واجب تھا۔
 بارہویں صدی عیسوی میں جب رومی قانون کے مطالعہ کا احیاء ہوا تو اس
 دوسرے عنصر کے متعلق ایک صحیح نظریہ نظری اصول قانون کی ترقی سے
 فراہم ہوتا ہوا معلوم ہوا۔ روم میں اصول قانون کے متعلق بعد میں جو
 تصانیف ہوئی ہیں اس میں قانون فطرت کا تصور بہت نمایاں ہو گیا تھا۔
 یہ تصور نہایت آسانی کے ساتھ اخلاقیات کے اس عنصر کا حامی و مؤید بن گیا
 جو الہام و وحی سے علیحدہ تھا۔ یہ سچ ہے کہ قانون فطرت جس سے وہ لوگ
 گفتگو کرتے تھے جو قانون کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے اس کا تسبیح عام
 طور پر کردار صائب سے نہ تھا بلکہ صرف ایسے افعال صائب (یا احترافات)
 سے تھا جو دوسروں کے حق بجانب دعوں کو پورا کرنے کے لئے ضروری
 ہوتے ہیں اس لئے اس کو اخلاقی قانون کے ایک جزو سے زیادہ نہیں کہہ سکتے
 تھے لیکن یہ جزو اس قدر اہم ہے کہ جس امتیاز کا ابھی ذکر کر چکے ہیں اس
 قرون وسطیٰ اور عصر جدید کے فلاسفہ نے اکثر نظر انداز کیا یا اس کو محض
 ایک ذیلی شے سمجھا۔ قانون فطرت کے تصور کو عام اخلاق کے مطابق
 سمجھا گیا اور یہ کہا گیا کہ جس حد تک اس کا وقوف عقل سے ہو سکتا
 ہے اور یہ خارجی کردار کا انتظام کرتا ہے اس حد تک اس کو عام اخلاق
 کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔

اخلاق کے اس قانونی نقطہ نظر کے سلسلہ ہی میں اخلاقی قوت
 کی اصل کے متعلق بحث ہوتی ہے اور اس نے جدید اخلاقیات میں
 ایک ممتاز و نمایاں جگہ حاصل کر لی ہے جب تک اس اصول کو جو
 انسان کے اندر حکومت کرتا ہے یا جس کو حکومت کرنی چاہئے
 مع اس کے اصل اسباب و شرائط کے محض ایسی قوت سمجھا جاتا ہے جس
 ہم اپنی حقیقی و اصلی خیر کو معلوم کرتے ہیں اس وقت تک اس امر
 کی تحقیق کہ یہ قوت۔ کیونکر عالم وجود میں آتی ہے اور اس کا آغاز
 کیونکر ہوا اسی طرح سے چھ اہمیت نہیں رکھتی جس طرح عالم ہندسہ کیلئے

علاقہ رکھنے کی قوت کی اصل کی تحقیق کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ لیکن جب اخلاقی قوت کو ضمیر خیال کیا جاتا ہے یعنی جب اس کو ایسی قوت سمجھا جاتا ہے، جس کو ان اصولوں کا علم ہوتا ہے جن پر عمل کرنا انسان کیلئے بالکل واجب ہوتا ہے، اب اس کو اس سے بظاہر نفع ہو یا نقصان یا اس کو ایک مقصد کا مرتبہ دیا جاتا ہے جو انسان کے اندر ایسے احکام و قوانین وضع کرتا ہے جس کی اس کو بچوں و چرا اطاعت کرنی چاہئے تو ظاہر ہے کہ اس کے دعویٰ کی وجہیت کے متعلق اچھی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اور یہ سمجھنا بھی دشوار نہیں ہے کہ اس دعویٰ کی وجہیت اس قوت کی اصلیت پر کیونکر مبنی خیال کی جاتی ہے۔ یعنی اس کے اس تقدیر کے ایک جزو ہونے پر کیوں مبنی سمجھا جاتا ہے جس کے مطابق فطرت انسانی کو دراصل پیدا کیا گیا ہے۔ اسی لئے بچوں و خشیوں حتیٰ کہ حیوانوں تک کے اخلاقی شرائط کی متعلق تحقیقات کی جاتی ہے اور روح کے نشو و نما اور ارتقاء کے کم و بیش قیاسی نظریات کو جدید اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے۔

اختیار

اسی طرح اخلاقیات کے قانونی تعلق ہی کی بنا پر جزو اختیار کی بحث نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایک سیدھے سادھے آدمی کو قدرتی طور پر اس امر کی خواہش نہیں ہوتی کہ آیا میں اپنی خیر و فلاح کی تلاش کرنے میں با اختیار ہوں یا نہیں۔ صرف اس کو یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ یہ کس شے میں ہے؟ اور آیا یہ اس عمل ارادی سے حاصل بھی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ لیکن جب اس کے کردار کا ایسے قانون کے ذریعے سے مقابلہ کیا جاتا ہے جس کی خلاف ورزی کی سزا ملتی ہے تو اس وقت اس سوال پر غور کرنا لازمی و ضروری ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس قانون کی تعمیل بھی کر سکتا تھا جس کے متعلق اس پر حکم لگایا جاتا ہے اگر وہ اس کی تعمیل نہ کر سکتا تھا تو اس کو سزا دینا قریب بہ نہ ہو گا۔

موضوع اخلاقیات کا خلاصہ حاصل یہ ہے کہ موضوع اخلاقیات کو اگر پوری طرح سے

سمجھا جائے (۱) اس میں انفرادی طور پر انسان کی خیر یا مساوات کے اجزاء متوہ اور اس کی شرائط سے گفتگو ہوتی ہے اور اس کی زیادہ تر یہ صورت ہوتی ہے کہ (۲) فضیلت یا (ج) لذت کی عام نوعیت اور خاص اقسام سے بحث ہوتی ہو اور یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ان مقاصد کے حاصل کرنے کے کون سے ذریعے ہیں۔ (۲) فریضہ یا اخلاقی قانون جس حد تک کہ یہ فضیلت سے ہمیں (۳) کے اصولوں اور نہایت ہی اہم جزئیات کی تحقیق کی جائے (۳) اس قوت کی اہمیت اور اہلیت کے متعلق کسی قسم کی تحقیق ہونی چاہئے جس سے فریضہ کو تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ دیکھا جائے کہ عقل افعال انسانی میں کس حد تک کام کرتی ہے اور اس کا مختلف قسم کی خواہشوں اور نفرتوں سے کیا تعلق ہے۔ (۴) انسان کے با اختیار ہونے کے تگ متعلق کچھ غور کیا جائے۔ جس حد تک کہ عام خیر میں انسانی خیر کو بھی شامل یا اس کے مماثل سمجھا جاتا ہے یا جس حد تک کہ اخلاق کو خدا کا مقرر کردہ قانون خیال کیا جاتا ہے۔ جس حد تک فرد کی عافیت وہ مساوات اپنی معاشرت کی عافیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس حد تک اخلاقیات کا تعلق سیاسیات سے ہے۔ اصول قانون کو اگر سیاسیات سے علیحدہ کر کے دیکھا جائے تو اخلاقیات سے اس کا تعلق بھی ہے کیونکہ اخلاق کو بعض اوقات قانون فطرت کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ اور آخر میں اخلاقیات کی ہر شاخ کا تعلق کم از کم جزوی طور پر نفسیات سے ضروری ہے۔ اخلاقی قوت اور مسئلہ اختیار کے متعلق جتنی بحثیں ہوئی ہیں وہ تو قطعاً نفسیاتی ہیں۔ مسئلہ اختیار کو نفسیات سے صرف اس صورت میں علیحدہ کیا جاسکتا ہے کہ نفسیات مابعد الطبیعیات میں امتیاز کیا جائے اور نفسیات کو محض تجربی علم قرار دیکر اس بحث کو محض مابعد الطبیعیات سے متعلق کر دیا جائے۔

اب ہم نظریہ اخلاق یورپ کی تاریخ کا ابتدا سے لیکر زمانہ حال تک مطالعہ کرتے ہیں۔ آخری حصے میں ہم اپنی توجہ کو صرف ان طرق فکر تک محدود

رکھیں گے جن کا نشو و نما انگلستان میں ہوا ہے -
 اس ذیل میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اخلاقی
 عام طور پر اخلاقیاتی کے مرادف استعمال ہوتا ہے اور میں اس کتاب میں
 اخلاقی و اخلاقیاتی کو مرادف معنی میں استعمال کروں گا -

باب

یونانی و یونانی رومی فلسفہ

(۱) فلسفہ ما قبل سقراط | فلسفہ یونان یعنی فلسفہ یورپ کا بھی یورپی تمدن کے دیگر عناصر کی طرح سے کوئی اچانک آغاز نہیں ہو جاتا۔ کردار کے متعلق سادہ اور غیر مربوط حکیمانہ اقوال جن کے اندر اخلاقی غور و فکر مضمر معلوم ہوتا ہے پہلے اپنے آپ کو ساتویں اور چھٹی صدی قبل مسیح (Gnomic) گنومک شاعری کے اندر ظاہر کرتے ہیں، اور یونانی علم ادب کا نہایت ہی اہم جز وہیں۔ یونانی تمدن کے ارتقا میں ان کی اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ چھٹی صدی قبل مسیح کے سات حکیموں کا تذکرہ برابر ہوتا چلا آتا ہے۔ اور فلسفہ اخلاق پر ان کا اثر اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ فلاطون و ارسطو ان حکیموں اور شاعروں کے اقوال و تعریفات کا حوالہ دیتے ہیں۔ مگر اس قسم کے اقوال اخلاقی فلسفہ سے ہنوز بہت دور ہیں۔ کیونکہ اگرچہ طالیس (سلسلہ ق م ۶۰۰ ق م) جو ان حکما میں سے ایک ہے، یونان کا سب سے پہلا طبیعی فلسفی بھی ہے، مگر ہمارے پاس یہ فرض کر لینے کے لئے کوئی نیا دہ نہیں ہے کہ اسکی حکمت علی

کوئی فلسفیانہ نوعیت بھی رکھتی تھی۔ سقراط اور طالیس کے مابین جو زمانہ ہے۔ اس میں فلسفہ یونان کی یہ عام خصوصیت تھی، کہ اخلاقی مسائل پر نہیں۔ بلکہ طبیعی و ما بعد الطبیعی مسائل پر فلاسفہ اپنی ذہانت صرف کرتے تھے۔ اس طرح سے سقراط سے پہلے ارباب فکر میں سے (اگر ہم سوفسطائیہ کو چھوڑ دیں) تو صرف تین فلسفی رہ جاتے ہیں جن کی اخلاقیاتی تعلیم ہماری توجہ کی طالب ہوتی ہے۔ یہ تین فیثاغورث ہرقلیطوس اور دیماقربٹوس ہیں۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک سقراط سے بعد کے فلسفہ کے ایک ایک نہایت اہم جزو کا پیش رو ہے۔

فیثاغورث ان میں سے پہلا فیثاغورث ہے۔ اگر ہم کو اس کی تصانیف کے خاکے کا بھی کسی حد تک یقین کے ساتھ پتہ لگ سکتا، تو **ماتہم** غالباً اس کا مطالعہ سب سے زیادہ دلچسپ ہوتا۔ لیکن اس کی تاریخ پر افسانوں کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس کے متعلق سب سے زیادہ باوثوق شہادت جو ملی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ وہ کوئی اخلاقی فلسفی نہ تھا، بلکہ ایک مذہبی برادری کا بانی تھا، جس کے اخلاقی اور مذہبی دونوں مقصد تھے اور اس کی بنیاد تنازعہ ارواح تھی۔ اس کے اعتدال، شجاعت، دوستوں کے ساتھ خلوص، قانون اور حکومت کی فراہمکاری کے نصاب اور روزانہ احتساب نفس کی تاکید (دینز اس کے پرہیزگاری کے اصول اور ان کی سخت پابندی) میں انسانوں کی زندگی خدا کے مشابہ بنانے کی ایسی کوشش نظر آتی ہے جو اپنے خلوص و جدت کے اعتبار سے نہایت ہی ممتاز ہے۔ مگر یہ اصول فلسفیانہ انداز میں پیش نہ کئے گئے تھے بلکہ اعتقادی اور الہامی انداز میں بیان ہوئے تھے اب یہ معقول ہوں یا غیر معقول بہر حال ان کو اس کے معتقدین نے طبعی طور پر غیر فلسفیانہ احترام کے ساتھ اپنے استاد اور اس کے مقولوں کو قبول کیا تھا۔ مگر فیثاغورث کی تعلیم کا جس قدر حصہ ہم تک پہنچا ہے اس میں ایک حقیقی فلسفیانہ عنصر کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مثلاً فیثاغورث کا یہ دعویٰ کہ عدالت کی اصل روح (بحیثیت مساوی مکافات کے تعقل کے) مربع عدد

اس امر کی ایک سنجیدہ کوشش ہے کہ کائنات کے ریاضیاتی نقطہ نظر کو جو فیتا غورثیت کی خاص خصوصیت تھا، کردار کے حلقہ تک وسعت دی جائے۔ مربع پن کا تصور بلا شبہ عمل کی ہر نسبت سے جزاء و منزاء کی اس صحیح تقسیم کو ظاہر کرتا ہے جو عدالت مکافات کا اصل جوہر ہے۔ اسی طرح ان کے یہ دعوے کہ فضیلت و صحت توازن ہیں اور دوستی توازنی مساوات ہے، اور فیتا غورثیہ کا خیر کو وحدت، حد، استواری وغیرہ کے زمرے میں اور شر کو اس کے مخالف اوصاف کے زمرے شمار کرنے میں، ہم کو کم از کم فلاحیون کے اس خیال کی اصل نظر آتی ہے، کہ خوبی کردار انسان میں ہو یا فطرت کی کار فرمایوں اور ہنر کی صنعت گریوں میں ہو، بہر حال اس کا انحصار نتیجہ نیک کے عناصر کے بعض کی علیاق پر مبنی ہوتا ہے، جن کا تناسب اس طرح سے ہوتا ہے کہ زیادتی و کمی دونوں سے بری ہوتے ہیں۔ اگر فیتا غورث میں کچھ خصوصیات فلاحیت قلیطوس از شمس کی پائی جاتی ہیں، تو ہر قلیطوس کو رواقیت کا متقدم ثابت کیا جاسکتا ہے۔ گو ہر قلیطوس کی نسبت ہم کو یہ فرض کرنے کی تاوان ملتی ہے کہ اس کے ”تاریک“ فلسف میں اخلاقی عنصر کسی باقاعدہ اور مکمل اخلاقی فلسفہ کی صورت میں تھا۔ مگر جب وہ لوگوں کو خدائی قانون کے ماننے کا حکم دیتا ہے ”جس سے کہ انسانی توازن کو استواری و بقا حاصل ہے“ جو عدالت ہے جس کے آسمان تک تابع ہیں“ یا جب وہ لوگوں کو عقل کی راہ پر مضبوطی سے قائم رہنے کی تلقین کرتا ہے جو سب انسانوں کے اندر مشترک ہے“ اگرچہ ان میں سے اکثر جو اس کے دہوکوں میں آجاتے ہیں، اور اپنی مسرت کو نہایت ہی ادنیٰ اشتہاؤں کی تشفی سمجھنے لگے ہیں، یا جب وہ ان سے کہتا ہے کہ ”حکمت اس میں ہے کہ انسان فہم و فطرت کے مطابق عمل کرے“ تو خارجی قانون کے اس غیر مشروط احترام میں ایک روائی کیفیت نظر آتی ہے جس کو عقلی فطری الہامی تین پہلوؤں سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے ہمارے اس عالم کشمکش و کارزار کے متعلق رجائیانہ خیال کہ یہ خدا کے نزدیک سب کا سب اچھا بہتر اور

مبنی بر عدل ہے کیونکہ بظاہر جو کچھ ظلم و بے انصافی ہم کو اس میں نظر آتی ہے۔ وہ صرف ہم انسانی کی نسبت سے ہے، ہم کو رواقیہ کے اس ثبوت کا مقدمہ نظر آتا ہے، جو عالم کے مکمل ہونے کے متعلق انھوں نے دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ قلبیہ نے اپنی روح کا اس آسمانی یا کلی نظریہ اشیاء کے آگے تسلیم خم کر کے، وہ طمانیت حاصل کی تھی جس کو وہ برترین خیر سمجھتا تھا۔ متاخرین رواقیہ بھی قدرت کے فیصلوں کے آگے نجوشی تسلیم خم کرنے میں اسی قسم کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے، یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

ویماتریٹوس
از سقراط و پلٹوس
نسبت ہے جو ہر قلبیہ س کے فلسفہ کو رواقیہ کے فلسفہ سے

ہے۔ اس کو عموماً اور غالباً صحیح طور پر متقدمین سقراط میں شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے فلسفہ سے سقراط کی تعلیم کا مطلق کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا جس سے کہ یونان کے اخلاقی فلسفہ کے تمام بڑے مذاہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مگر تاریخی اعتبار سے ویماتریٹوس سقراط کا ایک نوجوان معاصر ہے اس کے فلسفہ ابی قوریہ کا پیشرو ہونا شعبہ طبیعیات میں زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں وہ بلاشبہ امیتوریس کو اس کے فلسفہ کا پیشتر جزو قرار دیتا ہے۔ مگر شعبہ اخلاق میں اس قدر نمایاں نہیں ہے جیسا کہ اس کی اخلاقی تصانیف کے بعض اجزاء جو ہم تک پہنچے ہیں ان سے امیتوری ری رجحان مشرع ہوتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے کلمے الفاظ میں اس امر کا دعویٰ کیا کہ لذت یا خوشی سب سے اصلی اور برترین خیر ہے۔ اور اس کا اس کو ذہن کی ایک غیر منتشر و غیر پریشان حالت کے مطابق کہنا اور اس امر پر زور دینا کہ خواہشوں کو قابو میں رکھنا اور ان کو اعتدال کے ساتھ پورا کرنا، سب سے بڑی لذت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس کا لذت روح کو لذت جسم پر ترجیح دینا، اور حکمت و بصیرت کو اس بناء پر خاص طور پر اہم قرار دینا، کہ یہ انسان کو ان خوفوں سے نجات دلاتی ہے، جو اس کو موت اور بعد موت کی حالت کے متعلق ہوتے ہیں ان سب باتوں سے امیتوری فلسفہ کی مطابقت ظاہر ہوتی ہے۔ مگر ویماتریٹوس کی تعلیم کے بیشتر حصہ سے (جس حد تک کہ ہم اس کے متعلق محض ان ٹکڑوں سے رائے قائم کر سکتے ہیں جو ہم تک

پہنچے ہیں) وہ بے قاعدگی شکی ہے جو سقراط سے پہلے کے فلسفہ کی خصوصیت ہے، اور اس کے بہت سے مقولے (مثلاً جیسے یہ ہے کہ وہ ظلم کا شکار ہونا ظلم کرنے سے بھی بدتر ہے، یا یہ کہ صرف برائی کرنا ہی برا نہیں بلکہ برائی کی خواہش کرنا بھی برا ہے) اخلاقی غطوفت کے سادہ منظر معلوم ہوتے ہیں جس کو اس نے اپنے خیر صلی کے خیال سے تطبیق نہیں دی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی ہم کہتے ہیں کہ دیماقریٹوس کی اخلاقی تصانیف کا جو کچھ حصہ بھی اس وقت تک باقی رہ گیا ہے وہ اس امر کا قیاس کر دینے کے لئے کافی ہے، کہ اخلاقیات میں فلسفہ یونان کا رخ سقراط کے بغیر کس جانب کو ہوتا۔ لیکن ان کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مصنف ان شرائط کا محض ابتدائی فہم رکھتا تھا جن کا پورا ہونا کسی اخلاقی تعلیم کو علمی و حکمی کہنے سے پہلے ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی فلسفے کا نظام اس وقت تک پوری طرح سے نہیں ہو سکتا، جب تک کہ بنی نوع انسان کی عام اخلاقی آراء کے ابہام و تناقض کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اس سے پہلے اگرچہ فلسفی عوام کے خیالات و عقائد کو کتنی ہی نفرت کی نظر کیوں نہ دیکھتا ہو مگر اس کے اخلاقی مشوروں میں بھی ان نقائص کا کم و بیش ہونا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے ضرورت اس امر کی تھی کہ اعلیٰ درجہ کی فلسفیانہ ذہانت مروجہ مسائل پر صرف ہو۔ سب سے پہلے ہم کو سقراط کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ اس کو کردار کی تحقیق سے غایت درجہ دلچسپی ہے اور وہ علم کا بھی بیحد اور حقیقی شوق رکھتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس طبعی و مابعد الطبعی تحقیق سے سخت نفرت کرتا ہے جن کی طرف اس کے متقدمین متوجہ تھے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ وہ ان کے نظریات کے نتائج سے قطعاً مطمئن نہ تھا۔ دوسرے اس کے نزدیک کائنات طبعی سے ہمید کو پہنچنا انسان کے امکان سے خارج تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ان فلاسفہ کے نظریات استفادہ بیہودہ اور باہم اس قدر متناقض ہوئے ہیں کہ ”ان کی مثال بالکل ایسی ہے کہ گویا چند دیوانے آپس میں بحث و مباحثہ کر رہے ہوں۔“ اپنے متقدم فلاسفہ کا ایسا ہی انکار گویا جیاس کی عام اریتا بیت میں نظر آتا ہے جس نے صاف طور پر

کہدیا تھا فلاسفہ اشیاء کی جس ماہیت اصلی کی تحقیق کرتے ہیں و حقیقت اس کا وجود ہی نہیں ہے، یا کم از کم اس کا علم نہیں ہو سکتا، یا اگر علم بھی ہو سکتا ہے تو وہ بیان میں نہیں آ سکتی۔ نیز پر وٹاگورس کے اس مشہور دعوے سے کہ کیا شے ہے اور کیا نہیں ہے اس کا معیار فہم انسانی ہے، ”بھی اس روش کا پتا چلتا ہے مگر سقراط کے اس خیال کو اس کے بے ثبوت مذہبی پابندی سے بھی بہت مدد ملتی ہے کیونکہ اس کی بناء پر وہ اور بھی ایسی چیزوں کے متعلق علم حاصل کرنے کی کوشش سے باز رہتا ہے جن کے علم کو معبودوں نے صرف اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا اس کے برعکس انسانی افعال کی تنظیم کو سوائے ان مواقع کے جب کوئی خاص ہی قسم کی وقت درپیش ہو جس وقت کہ لشکروں یا ملا تفتوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔ انھوں نے انسانی عقل کے لئے چھوڑ دیا تھا، اس لئے سقراط نے اس پر اپنی مساعی کو صرف کیا ہے۔

(۲) سوفسطائیہ مگر سقراط سب سے پہلا شخص نہیں ہے جس کو کردار نیک کے ارتقاء کا نام متعلق ایک معقول نظریہ کی تلاش کا خیال آیا ہو، اگرچہ اس کے لئے ضروری علم کا تعقل قطعاً سقراط ہی کا ہے۔

آزاد ترین فلسفی کے فکر کا باعث بھی خود اس کا عہد ہوتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ ہم سقراط کی تعلیم کو اس کے عہد کے ان پیشہ ور معلموں کی تعلیم سے جدا نہیں کر سکتے جو فن کردار میں تعلیم دیتے تھے۔ اس زمانے میں اس قسم کے معلموں کی یونان میں ایک جماعت تھی، جن کو مجموعی طور پر سوفسطائیہ کہتے تھے فیضیت یا انسانی کمال کے ان پیشہ ور معلموں میں سے جن کے لئے یہ نام مستعمل ہے سب سے ذہین اور موثر پر وٹاگورس ساکن ایڈیرا معلوم ہوتا ہے، جس کی فلسفیانہ تعلیم کی طرف میں اوپر اشارہ کر آیا ہوں۔ اور بہت امکان ہے کہ ابتداء تقریروں کے ذریعہ سے فیضیت کی تعلیم کا رواج اسی آزاد فلسفی کی بدولت ہوا ہو، جو ممکن ہے کہ معاملات انسانی کی طرف سقراط کی طرح سے مروجہ فلسفہ سے غیر مطمئن ہونے کی بناء پر رجوع ہو گیا ہو۔ مگر اس طرح کردار کی تعلیم پر وٹاگورس پر وٹیکس ہیپاس اور دیگر سوفسطائیہ دیتے تھے وہ کسی فلسفی نظام پر مبنی نہ تھی، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس قدر عامیانا تھی کہ اس کو کچھ زیادہ فلسفیانہ اہمیت

نہیں دی جاسکتی اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس میں دنیا میں ترقی کرنے، اور
 رہنے کی فن کے ساتھ معاملات عامہ کے انصرام کا فن ملا ہوا تھا، اور اس میں مختلف
 فضائل کی تشریح کر کے نیکی اور فضیلت کی راہ اختیار کرنے کے لئے عقلی دلائل پر بحث
 کی جاتی تھی، اور یہ ثابت کیا جاتا تھا، کہ لذت کے حاصل کرنے اور الم سے بچنے کا
 یہی سب سے بہتر ذریعہ ہے۔ آخر الذکر تعلیم کی بہترین مثال جو ہم تک پہنچی ہے،
 وہ ہرقل کی پسند کا افسانہ ہے جو پراڈیکس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن
 سوفسطائیہ کی تعلیم کتنی ہی عامیانہ کیوں نہ رہی ہو مگر یہ عام حقیقت کافی طور پر
 نمایاں ہے کہ ایک انہمی معاشری ضرورت کے پورا کرنے کے لئے ایک نیا پیشہ
 عالم وجود میں آ گیا ہے۔ اس نام کی جدت اور اس معاشری اثر کو سمجھنے کے لئے
 جو اس کی بنا پر پیدا ہوا ہم کو ایک ایسی معاشرۃ کا تعقل کر لینا کافی ہے جو علمی ذوق
 و شوق سے لبریز ہے، اور جس میں ایسی جمالیاتی حیثیت پائی جاتی ہے جو مروجہ
 فنون کے ایسے نمونوں سے پیدا ہوئی تھی جن پر دنیا آج تک حیرت کرتی چلی آتی
 ہے۔ مگر جس میں یہ سب کچھ بلا کسی سرکاری یا مقررہ تعلیم اخلاق کی بنا پر ہوا تھا۔
 یہ الفاظ دیگر یہ ایسی معاشرت تھی جس میں ہومر کو کتب آسمانی کی منزلت حاصل تھی۔
 اب ظاہر ہے کہ ہومر کو کے یہاں احکام عشرہ کی سی کوئی شے نہیں ہے۔ مگر اس میں
 مختلف قسم کے انسانی فضائل و نقائص کے کم و بیش موثر تصور نظر آتے ہیں، یعنی
 اس میں کردار و سیرت کے ایسے اوصاف نظر آتے ہیں کہ جو لوگ ان کی طرف متوجہ
 ہوتے ہیں وہ ان پر نہایت شدت کے ساتھ پسندیدگی یا نفرت کا اظہار کرتے
 ہیں۔ ہومر کے بعد سے یونان کی شہری ریاستوں میں جس طاقتور اور مجتمع معاشرے
 زندگی نے نشوونما پایا اور جس کا مسیح سے پانچ سو برس پہلے اتنے تھوڑے خاص طور پر
 زور تھا، اس میں تحسین و مذمت جو اس قسم کے اوصاف پر کی جاتی ہے اس کے
 کامل اظہار اور لطیف امتیاز ہونے ضروری آتھے۔ کمال انسانی کی جنس میں فضائل
 یا اخلاقی کمالات سب سے زیادہ نمایاں ہوں گے اگرچہ ان کو ہنوز علمی کمالات
 فطری مواہب اور معاشری آداب سے علیحدہ نہیں کیا گیا تھا۔ اور کسی مہذب یونانی
 کیسی ایسے شخص کو جو منصف مزاج اور شریف کہلائے کا مستحق ہو، اس امر کے

متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اخلاقی برتری و کمال کی مختلف انواع، ایسی صفات ہیں جس کی انسان کو خواہش کرنی چاہئے۔ یعنی یہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں انسان کو حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں پسندیدہ و عمدہ اشیاء کے مرتبہ و منزلت کا کوئی ممیز و متعین تصور نہ ہو۔ ممکن ہے کہ نیک عمل اور لذت و دولت اور قوت کے حصول میں جو بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے اس سے وہ کم و بیش پریشان ہو۔ اس کو ممکن ہے کہ اس کے متعلق شک ہو کہ گوئی اور فضیلت قطعی طور پر پسندیدہ و عمدہ ہوتی ہے، مگر کس حد تک اس کے لئے دیگر عمدہ و پسندیدہ چیزوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔ تاہم اس قسم کے شکوک صرف کبھی کبھی معدودے چند اشخاص کو ہو سکتے ہیں۔ خالی الذہن دیکھنے والوں کی نظر میں اگر نیکی ایسی خواہش کے اوپر فتح پائے جو انسان کو اس کی طرف ہٹا کر دوسری چیزوں کی طرف لے جانا چاہتی ہو اس کا حسن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس طرح سے ایتھنز کے ایک معمولی تعلیم یافتہ کو اس امر کے متعلق اتنا ہی یقین ہو گا کہ اس کے لئے نیک بننا پسندیدہ و عمدہ ہے جس قدر کہ اس کو اس امر کا یقین ہو گا کہ میرے لئے عقل مند تندرست حسین اور دولت مند ہونا اچھی بات ہے۔

اس لئے جب پروٹاگورس یا کوئی اور سوفسطائی کردار کے متعلق نیکی یا فضیلت تعلیم دینے کے لئے نہر پڑتا ہے، تو وہ اپنے سامعین میں یہ نہیں پاتا کہ وہ فضیلت اور ذاتی منفعت کو قطعاً علیحدہ اور مختلف سمجھتے ہوں۔ وہ ہی سمجھتے ہیں کہ جب وہ یہ دکھانے کا مدعی ہے کہ ”کیونکہ بطریق احسن زندگی گزاری جائے اور اپنے معاملات کا انتظام کیا جائے“ تو اس کے معنی یہی ہیں کہ وہ ہم کو فضیلت اور ذاتی منفعت دونوں پہلوؤں سے زندگی گزارنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ مگر یہ سوال ہو سکتا ہے اس قسم کی رہبری کی ضرورت و منفعت کیونکر اس طرح سے عام طور پر مسلم ہو گئی جیسا کہ سوفسطائیہ کی کامیابی سے ظاہر ہوتا ہے۔ یونانی صدیوں سے تحسین و مذمت کی تقسیم میں بلا تکلف اپنے اخلاقی تصورات استعمال کرتے آئے ہوں گے۔ اور لوگوں کو نیکی و فضیلت کی راہ پر چلنے میں جو عام طور پر ناکامیابی ہوتی ہے اس کو انھوں نے اپنے علم کے نقص کے علاوہ بھی کسی اور سبب سے

منسوب کیا ہوگا) تو پھر ان کو یہ کیونکر یقین آگیا کہ نیک کرداری ایسی شے ہے جس کو تقریر وں کے ذریعہ سے سیکھ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب کچھ تو وہی زندگی کے اخلاقی اور احتیاطی پہلو کا امتزاج ہے جس کا ابھی اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اسی کی بدولت ان فضائل میں (سوفسطائیہ بذریعہ تعلیم جن کے پیدا کر دینے کے مدعی تھے۔ اور دیگر اکتسابات میں جو زندگی کو استوار اور خوش گوار بناتے ہیں کوئی واضح امتیاز نہیں کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں بھی جیسا کہ جدید زمانوں میں ہوا ہے، اکثر لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہم کو عدالت و عفت کا کافی طور پر علم ہے مگر ان کو اس امر کا اتنا یقین نہیں ہوتا کہ ان کو عام زندگی کو بہتر بنانے کا بھی ہنر آتا ہے۔ علاوہ برین ہلکو اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس زمانہ میں یونان کی شہری حکومتوں کے آزاد اور فارغ البال شخص کے لئے زندگی کے عام یا شہری پہلو کی بھی بہت اہمیت تھی۔ فن کردار جو اس کو سکھایا جاتا تھا، اس کے معنی بڑی حد تک سیاسی زندگی کے فن کے تھے۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلاطون کی کتاب پر وٹاگورس میں پر وٹاگورس اپنا کام فضیلت کی تعلیم دینا بتاتا ہے جس میں اجتماعی و انفرادی دونوں طرح کے معاملات کا انتظام داخل ہے۔ اور یہ بات بھی قرین تباہ ہے کہ ایک سیدھا سا وھا آدمی حکومت کے معاملات میں باقاعدہ حکمی تعلیم و تربیت کو اپنے ذاتی معاملات کی نسبت زیادہ ضروری سمجھے۔

تاہم زندگی کے فن کا عالم وجود میں آتا اور اس کا پیشہ ور معلموں کا تعلیم دینا ایسا امر ہے جو اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتا جب تک کہ اس کو اس نظر سے نہ دیکھا جائے کہ اس زمانے میں یونانی تمدن کا یہ ایک عام رجحان تھا کہ قدیم طرز تعلیم اور رواجی تربیت پر عملی تربیت کو ترجیح دیتے تھے۔ سوفسطائیہ کے زمانہ میں ہم چہر بھی رخ کرتے ہیں ہم کو علم کی نہایت سرگرمی کے ساتھ تلاش معلوم ہوتی ہے اور نیز یہ نظر آتا ہے کہ اسی سرگرمی کے ساتھ اس کو علمی جام پہنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ زمین کی پیمائش کا طریقہ نہایت سرعت کے ساتھ علمی صورت اختیار کرتا جا رہا ہے۔ میٹن کی ہیت وقت کے انداز کو باقاعدہ اور صحیح بنا رہی تھی۔ ہیپوڈیمس سیدھی اور چوڑی سڑکوں والے شہر آباد کر کے فن تعمیر میں

انقلاب پیدا کر رہا تھا۔ پرانی وضع کے سپاہی فنون جنگ میں نئے اختراعات واسلحہ کے داخلے سے بڑ بڑاتے تھے۔ نیز فن موسیقی میں بھی تر تیاں ہو رہی تھیں اور اس سے زیادہ نمایاں تغیر تربیت جسمانی میں ہو رہا تھا۔ اس پر اور موسیقی ہی پر یونان کی کل معمولی تعلیم مشتمل تھی۔ لگھ تو ت جسمانی کو آئندہ فطرت اور روزمرہ کی خود بخود ہو جانے والی ورزش پر نہیں چھوڑ سکتے بلکہ اس کو باقاعدہ پیشہ ور معلموں کے اصولوں کے مطابق حاصل کرتے ہیں تو یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ روحانی فضائل کے متعلق بھی ایسا ہی خیال ہونا چاہئے تھا۔ فن خطابت جس کا نشو و نما پانچویں صدی قبل مسیح سلی میں ہوا تھا اس رجحان کی جسکی بابت ہم یہاں غور کر رہے ہیں خاص طور پر ایک نمایاں مثال ہے اور یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ خطیب کا پیشہ عموماً سوفسطائی کے پیشہ کے ساتھ ملا ہوتا تھا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ سقراط کے زمانے میں جو لوگ سوفسطائیہ اور فلاسفہ کے بلند دعاوی کو تسلیم نہ کرتے تھے وہ یہی کہتے کہ یہ لوگ تو ”فن الفاظ“ کی تعلیم دیتے ہیں۔ اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ یہ کیونکر واقع ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب فن اکبردار کا مطالبہ ہوا تو خطیب جو کلمہ خیالات اور مردجہ اصول و رسوم پر بحث کرنے میں مشاق ہوتے تھے وہی اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے بڑھے۔ یہ فرض کنی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ ایسا کرنے میں دیدہ و دانستہ دھوکہ بازی کام لیتے تھے کیونکہ ان کی حالت بالکل ایسی ہی تھی جیسی کہ سیاسی مشیر کی حیثیت سے ہمارے اخبار نویسوں کی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ لوگ سیاست داں ہونے کے اعتبار سے جو کچھ قدر و منزلت رکھتے ہیں وہ کسی خاص سیاسی فراست و حکمت پر مبنی نہیں ہونی بلکہ زود نویسی اور مضمون نگاری کا طفیل ہوتی ہے۔ چنانچہ فلاطو کا پرنٹاگورس کہتا ہے کہ سوفسطائی جب اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ میں نیکی و فضیلت کی تعلیم دے سکتا ہوں تو وہ صرف اس کام کو ذرا بہتر طریق پر انجام دینے کا مدعی ہوتا ہے جس کو کل اشخاص ہر وقت انجام دیتے رہتے ہیں اور اسی طرح سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ان کو سقراط کی کسوٹی پر کسا جاتا ہے تو ان میں وہ نقائص ذرا زیادہ نمایاں معلوم ہوتے ہیں جو اس عظیم الشان نکتہ جس کو ہر جگہ

نظر آتے تھے۔

سقراط شکہ ق م
۹۹ شکہ ق م

جو الزام سقراط خصوصیت کے ساتھ سوفسطائیہ اور عام طور پر کل بنی نوع پر وارد کرتا ہے اس پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ ایک پہلو سے تو یہ بالکل سادہ اور معمولی معلوم ہوتا ہے

دوسرے پہلو سے یہ علمی طریقہ میں انقلاب کی خیر دیتا ہے اور اس میں مابعد الطبیعی فلسفہ کے مبادی شامل معلوم ہوتے ہیں۔ اس الزام کو اگر سادگی کے ساتھ بیان

کیا جائے تو اس کے معنی صرف یہ ہیں، کہ یہ لوگ عدالت عفت قانون وغیرہ کے متعلق باتیں کرتے ہیں، مگر یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ کیا چیزیں ہیں۔ جب ان پر زور دے کر

ان کی تشریح کرائی جاتی ہے اور پھر ان کے بیان کو عدالت وغیرہ کی جزئی اشلہ پر جانچا جائے تو یہ خود انکے احکام و آراء کے منافی ثابت ہوتا ہے۔ سقراط نے اپنے معاصرین

میں جو علم کی لمبی دریافت کی وہ محض ان اصطلاحات کے حقیقی معنی سے ناواقفیت ہی تھی جن کو وہ استعمال کرتے ہیں۔ مگر نقص سب سے زیادہ نمایاں تھا اور اس کا انکشاف ایک

نہایت ہی عظیم الشان فلسفیانہ کامیابی تھی کیونکہ وہ مشہور مجاہد جس سے کہ اس نے مخاطبوں کو اس لاعلمی کا یقین دلایا تھا اس سے عام تنقیدات کی نتیجہ تفریض کرنے کی ضرورت فوراً ظاہر ہو گئی،

اور یہ بھی معلوم ہوا، کہ ان تعریفات کو جزئی اشلہ کے ساتھ نہایت ہی ہوشیاری سے مقابلہ کر کے متعین کرنا چاہئے۔ اس طرح پر یہ بات ہماری سمجھ میں آسکتی ہے کہ

اسلو کے نزدیک سقراط نے جو فلسفہ کی خدمت انجام دی ہے، اس کا بہت بڑا جزو یہ ہے کہ اس نے اس میں استقراء اور تعریفات کو رواج دیا ہے۔ مگر یہ

بیان سقراطی جدیدیات کی سادہ نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ فلسفیانہ ہے اور اس سے اس کے تجربی نتائج پوری طرح سے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہ امر کہ ان دلائل

دلائل کے نتائج زیادہ تر سبلی ہوتے تھے، فلاطون کے ان مکالمات سے ظاہر ہے جن میں بلا کسی صنعت کے حقیقی سقراط کی تصویر نظر آتی ہے۔ وہ عظیم المثال

وانائی جو ہاتھ ڈلنی اس سے منسوب کرتا تھا، خود اس کے نزدیک صرف اپنی لاعلمی کے احساس پر مشتمل تھی۔ مگر فلاطون ہی کے مکالمات سے یہ ظاہر ہوتا ہے

کہ سقراط کی تعلیم میں ایک نہایت ہی بین ایجابی عنصر بھی تھا، کیونکہ اگر یہ

بات نہ ہوتی تو زینافن نے جو یہ دکھایا ہے کہ اس کی تقریروں سے سامعین کے علم و عقل میں اضافہ ہوتا تھا اس کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے گی اور نہ اس احترام کی کوئی توجیہ ہو سکے گی جو بعد کے فلسفی مذاہب میں سے سب سے زیادہ ادعائی مذاہب بھی اس کی نسبت رکھتے تھے۔

سقراط میں ان دو عنصروں کے اجتماع نے بھی مورخین کو سخت حیران کیا ہے۔ اور یقیناً اگر ہم بعض ان نظریات کو جو زینافن اس سے منسوب کرتا ہے عارضی و استعجالی نہ قرار دیں تو ہم کو اس میں فلسفیانہ مطابقت ثابت کرنی مشکل ہو جائے گی۔ تاہم سقراط کے ایجابی مقولوں کو جو اخلاقی فکر کی تاریخ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں اس کے اقرار لاعلمی کے مطابق کرنا آسان ہی نہیں بلکہ اس سے اس ان تھک جرح کے سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے، جو وہ عوام کی رائے پر کیا کرتا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس علم (جس کا حصول نہایت ہی مشکل ہے) کے فائدے کو نہایت ہی گراں قدر خیال کرتا تھا کہ انسان کی اپنی خیر و فلاح سے ناواقفیت اس کی بہت سی غلط کاریوں کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے معمولی سوالات کا یہ جواب دیا جاتا کہ ہم عدالت تقدس وغیرہ کو جانتے تو ہیں مگر ہم بیان نہیں کر سکتے، تو اس پر وہ یہ کہے گا کہ مقدس یا قرین عدا کیا ہے اس کے متعلق آئے دن جھگڑے کیوں ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقی علم سے ان نفسیوں کا تصفیہ ہو جائے گا اور انسان کے اخلاقی احکام و آراء اور اس کے کردار میں ایک طرح کی یک رنگی و یکسانی پیدا ہو جائے گی اس میں شک نہیں کہ ہم کو انسانوں کے غیر منصفانہ افعال کی یہ وجہ بتانا کہ وہ اس امر سے لاعلم ہیں حقیقی معنی میں عدالت کیا ہے بالکل معمرہ معلوم ہوتا ہے۔ یونانیوں کو بھی یہ معمرہ ہی معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اگر سقراط ہی کے نہیں بلکہ عام طور پر کل قدیم اخلاقی فلسفہ کے استدلال کو سمجھیں تو ہمارے لئے یہ امر ذہن نشین کر لینے کی کوشش کرنا بھی ضروری ہو جائے گا کہ یہ معمرہ دو مقدموں کا جو بظاہر بالکل بدیہ معلوم ہوتے ہیں ناگزیر نتیجہ ہے۔ ہر شخص اپنی خیر چاہتا ہے اور اگر یہ اس کو حاصل ہو سکے تو وہ اس کو حاصل کر لیتا ہے۔ اس پر مشکل ہی سے کسی کو اعتراض ہو گا۔ اور نہ اس میں کسی کو کلام ہو سکتا ہے

عدالت اور فضیلت عموماً اچھی چیزوں میں سے بھی بہترین ہیں اس لئے اس کے واسطے یہ تسلیم کرنے سے انکار کرنا مشکل ہوگا کہ جو لوگ جانتے ہیں کہ عادلانہ اور راستبازانہ افعال کون سے ہیں وہ ان پر کسی اور فعل کو ترجیح نہیں دیں گے۔ برعکس اس کے جو لوگ یہ نہیں جانتے کہ عدالت اور تقدس کے مطابق کون سے افعال ہیں تو وہ اگر اس قسم کے افعال کو ناجی چاہیں تو نہ کر سکیں گے۔ اس سے وہ سقراط کی طرح سے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جائے گا کہ عدالت اور باقی تمام فضائل حکمت یا علم خیر میں جمع ہیں۔

فضیلت یا نیکی کے متعلق یہ خیال اکثر جدید دور کے اذہان کو اخلاقی آزادی کے منافی معلوم ہوگا۔ مگر اس کے برعکس سقراط کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف علم ہی انسان کو حقیقی معنی میں آزاد کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک کردار نیکی ہی فی الحقیقت آزادی پر مبنی ہوتا ہے۔ برا آدمی اپنے جہل کی وجہ سے ایسی بات کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جو اس کی مرضی کے خلاف ہوتی ہے، لیکن اس کی مرضی ہمیشہ اس کی برترین و بہترین خیر کے متعلق ہوتی ہے۔ یہ آزادی اس کو صرف علم سے حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کام کر سکے۔

اس طرح پر ہم باوجود اس مخالفت کے جو سوفسطایہ اور سقراط کے مابین تھی، کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس اصولی مفروضے سے متفق تھا جس پر سوفسطایہ کے عجیب و غریب و عادی مبنی تھے اور وہ مفروضہ یہ تھا کہ انسانوں کو صحیح طور پر زندگی گزارنا علم سے حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تعلیم ان لوگوں کو دی جاسکتی ہے جن کا ذہن اس کے لئے موزوں و مناسب ہو۔ سقراط کے بعد فلاسفہ کے جتنے فرقہ ہوئے ہیں ان کے فلسفوں کی ترقی اور تغیرات کے باوجود بھی یہ مفروضہ اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رہا ہے۔ سقراط کے بعد فلسفیوں نے ہمیشہ حقیقی زندگی کے فن کی تعلیم دینے کا بالکل صریح و نمایاں دعویٰ کرتا رہا ہے۔ مختلف فلاسفہ کے یہاں اس کے طریق اور حدود کی تعریف و تعین میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو مگر اس کا تعقل ہمیشہ ایک ایسے علم کی حیثیت سے کیا گیا، جس کے ذریعہ سے انسان بہترین زندگی گزارنا سکھ سکتا ہے۔ نیز یہ کہ سقراط

حلقہ سیاسیات میں بھی (جیسا کہ اس کے بعد فلاطون نے کیا ہے) علم کے تفوق و برتری کا اسی طرح سے مدعی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "حقیقی سرعصر کو وہ ہوتا ہے جو جنگی چالوں کے فن سے پوری طرح پر واقف ہوتا ہے اب خواہ اس کو سرعصر انتخاب کیا جائے یا نہ کیا جائے اس سے اس کے فن دانائی پر کوئی اثر نہیں پڑتا لوگوں کے کہنے سے ایک جاہل شخص قائد کے لقب کا مستحق نہیں ہو سکتا، یہ فلاطون کے تصوری تمثیل کی کوئی خاص اور عظیم المثال پر واز نہ تھی جس کی بناء پر اس نے اپنی معیاری مملکت کی حکومت فلاسفہ کے ہاتھوں میں دیدی تھی۔ یہ اس کے استاد کے ایک بہت بڑے اصول کا صرف ایک عملی نتیجہ ہے کہ کوئی ایسا شخص انسانوں پر حکومت کرنے کے لئے موزوں و مستحق نہیں ہو سکتا جو یہ نہ جانتا ہو کہ انسان کی اصلی غایت کیا ہے اور اس کی خیر کس میں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ اگر ہم علم خیر کا جو فلاطون کے نزدیک مقصود اصلی ہے اس طرح پر خیال کریں کہ یہ فضیلت یا ایشی کا علم ہے جس کو منفعت سے کوئی تعلق نہیں تو یہ ایک غلطہ نقض ہو گا۔ اس کے استدلال کی قوت فضیلت اور منفعت کے تعلقوں کے تصور خیر میں قطعی طور پر متحد ہو جانے پر مبنی ہے۔ یہ اتحاد اس میں شک نہیں کہ سقراط نے اختراع نہ کیا تھا بلکہ سقراطیہ کی طرح سے اس نے اس کو اپنے زمانے کے عام فکر کے اندر پایا تھا۔ مگر اس کی جدیدیات کا سب سے بڑا انقلابی کام یہی تھا کہ وہ اس سے اس کے عملی نتائج اخذ کر کے لوگوں کو سمجھا دے۔ زیٹافن جو اپنی تعلیم اس سے منسوب کرتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کو خیر کے اجزاء کے مقومہ کے اندر (جن کو عام طور پر اس کے اجزاء تسلیم کیا جاتا ہے) ایک حقیقت اور اتحاد ہونے کا یقین کامل تھا۔ خصوصاً اس کو اس امر کا اذعان تھا کہ وہ روحانی منافع (جن کی موجودہ زمانہ کی طرح سے اس زمانہ میں بھی) تعریف نہیں تو بہت ہوتی تھی مگر عملی لوگ عموماً ان کے حاصل کرنے کی کچھ زیادہ کوشش نہ کرتے تھے انسان کے لئے سب سے بڑی اہمیت و قیمت رکھتے ہیں۔ اس یقین سے جس کے ساتھ ساتھ علم کے ایسے نصب العین کا دعویٰ بھی ہے جس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا اور جس کے تحقق میں آنے پر تمام عملی مسائل حل ہو جائیں

اُن اوصاف کا عظیم مثال مجموعہ نمودار ہوتا ہے جو اس عجیب و غریب شخص کی تعلیم اور شخصیت دونوں سے ظاہر ہوتے ہیں جن کو فلاحیون اپنے مکالمات میں نہایت دلکش و دلنشیں پیرایہ میں دکھلاتا ہے۔ ان میں ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایثار نفس کو خود داری کے لباس میں دیکھتے ہیں۔ ایک بلند پایہ اور رفیع الشان روحانیت ایک معمولی عقل کے ساتھ ملی ہوئی نظر آتی ہے۔ سیرت کو بہتر و برتر بنانے کا حقیقی جوش ہے اور اس کو وہ اپنے میں اور دوسروں میں پیدا کرنے کے لئے ہمہ تن مصروف ہے مگر اس جوش و سرگرمی پر ایک تسخیر آمیز انکساری کا کچھ نقاب پڑ گیا ہے رواجی فرائض کو مستقل مزاجی سے قبول کر لینے کے ساتھ ایک لطیف مگر شدید تشکیک بھی پائی جاتی ہے جو اُن کے گرد ایک ایسے شعلہ کی طرح عمل کرتی ہے جس میں سے کسی وجہ سے اس کے سوزندہ اوصاف فنا ہو گئے ہیں۔

مگر یہاں ہم کو سقراط سے نہیں بلکہ اس کی تعلیم سے بحث ہے۔ مگر ان دونوں کو علیحدہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ علاقیات کی تاریخ کے لئے بھی یہ معلوم ضروری ہے کہ اگر مقصد پر استقلال کے ساتھ جسے رہنے اور بصیرت سے پوری طرح سے کام لینے کی ضرورت سقراط کی تعلیم میں پوری طرح سے تسلیم نہیں کی گئی تو یہ وصف اس کی زندگی سے تو اور بھی زیادہ نمایاں ہے حقیقت تو یہ ہے کہ اس میں یہ وصف بدرجہ غایت موجود تھا اس وجہ سے یہ تعلیم میں نظر انداز ہو گیا ہے۔ کم سے کم اس کے متعلق تو یہ صحیح ہے کہ جس شے کو وہ خیر اور بہتر جانتا تھا اس پر اس کا عالی ہونا لازمی تھا۔ جب کوئی شخص علم کے خلاف عمل کرتا تھا تو اسکی آسان ترین توجیہ اس کے نزدیک یہ تھی کہ وہ فی الحقیقت علم نہ رکھتا تھا۔ وہ خیر کی کوئی ایسی تعریف یا تشریح نہیں کر سکا جس سے اس کو خیر و خیر کی بابت تشفی ہو جاتی جب سائل اس پر زور دیتے تھے تو وہ یہ کہہ کر گریز کر جاتا تھا کہ میں ایسی کسی خیر واقف نہیں ہوں جو کسی جزئی امر میں بھی خیر نہ ہو۔ خیر خود اپنی مخالفت نہیں کرتی یعنی جین و خوبصورت مفید بھی ہوتا ہے اور نیک خوشگوار بھی ہوتا ہے۔ اور اس کو وہ جزئی حالتوں میں ثابت کر دینے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا تھا۔ سیرت یا سعادت کے معنی اس کے نزدیک نیک عمل اور خوشحال زندگی دونوں کے تھے اس کے

بعد فلاطون و ارسطو کا بھی یہی خیال رہا، اس کو وہ کوئی لفظی معاملہ نہیں بلکہ حقیقت خیال کرتا تھا اگر وہ حکمت کو جو فضیلت ہے اور روح کی خوبی ہونے کی حیثیت سے سب سے بڑی فضیلت ہے وہ قابل قدر سمجھتا ہے اور اگر اس کے حاصل کرنے اور ترویج دینے میں اس کو سخت ترین افلاس کا سامنا ہوتا ہے تو وہ نہایت متغلا کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ اس قسم کی زندگی لذت کے اعتبار سے تعیش کی زندگی پر فوقیت رکھتی ہے جب وہ اپنے وطن کے قوانین کی عدول حکمی کرنے کے بجائے موت کو اختیار کرتا ہے تو اس امر کا ثبوت دینے کے لئے بھی بالکل تیار ہوتا ہے کہ غالباً میرا مرنا زندگی سے زیادہ نفع بخش ہوگا۔

خیر کے متعلق اس کے نظریہ میں جو متعدد پہلو پائے جاتے ہیں اس کی عمدہ مثال اس کے وہ اقوال ہیں جو دوستی کے متعلق ہیں اور جس میں اعلیٰ و ادنیٰ حیرت انگیز طور پر ملے ہوئے ہیں۔ اگر روح کی بہتری اور بھلائی سب سے عمدہ خوبی ہے تو ایک عمدہ دوست خارجی اشیاء میں سب سے بہتر ہوگا۔ ایسے دوست کے محل کرنے کے لئے جو بھی اور جتنی بھی کوشش کی جائے جائز ہے۔ اس کے ساتھ ہی دوستی کی عمدگی کا اثبات اس کے افادہ سے ہونا چاہئے۔ ایسا دوست جو کسی کام نہ آئے محض بے کار ہے۔ اور اس سے بعض اوقات سقراط نہایت معمولی اور ادنیٰ فوائد مراد لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ ایک دوست دوسرے دوست کی سب سے بڑی خدمت جو کر سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی اعتبار سے اس کی اصلاح کرے۔

اس لئے میرے خیال میں اگرچہ ایتھنز کی حکومت کا سقراط کو ایسا سفسطائی اکبر ملزم قرار دینا قطعاً غلط نہ تھا جس نے نوجوانوں کے اخلاق خراب کر دیئے مگر سقراط کے شاگردوں کا اس الزام کی نہایت غصہ سے تردید کرنا جس حد تک کہ اس کا ان کے استاد کے ذاتی اخلاق یا اس کے عمیق ترین فلسفیانہ مقاصد و اعتقادات سے تعلق ہے بالکل صحیح تھا۔ ایک طرف تو جب ہم زینافن اور فلاطون کے بیان کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ ضرور احساس ہوتا ہے کہ استدلالاً سقراط کی تعلیم کا سلبی اثر ایجابی کی نسبت زیادہ قوی رہا ہوگا۔ اس وجہ سے ایسے

لوگوں کے ذہن پر جو عقلی اعتبار سے تیز اور دقیقہ رس ہوتے ہیں مگر جن میں اخلاقی خلوص نہیں ہوتا اس کی تعلیم کا یہی اثر پڑا ہو گا۔ اگرچہ وہ اپنے قول اور فعل سے مدون اور غیر مدون، تمام قوانین کی تعمیل کو کتنا ہی ضروری کیوں نہ کہتا ہو، مگر اس کے ایک ذہن شاگرد کو یہ خیال ضرور ہوتا ہو گا کہ تعمیل قوانین کے متعلق وہ جو دلائل بیان کرتا ہے، ان میں وہ قوت نہیں ہے جو اس کی تخریبی دلائل میں، دوسری طرف سقراطی اسلوب کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس خاص تشکیک کے ساتھ جو اس سے ہمیشہ کے لئے پیدا ہو جاتی ہے بنی نوع انسان کی عقل سلیم پر ایک عام یقین بھی مستقل طور پر ملا ہونا چاہئے، کیونکہ جہاں وہ ہمیشہ عام آراء پر جرح کرتا رہتا ہے، اور اس کے تناقضات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ علم نہیں، وہاں اس کے دلائل و مقدمات ہمیشہ عام خیال سے ماخوذ ہوتے ہیں جو اس میں اور اس کے مخاطبوں میں مشترک ہوتے ہیں اور جس علم کو وہ تلاش کرنا چاہتا ہے اس کے اندر یہ بات مضمر ہوتی ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہو گا جو ان عام اعتقادات و خیالات میں ہمنوائی پیدا کرے گا نہ کہ ان کو باطل و منہدم کرے گا۔ اس کا اظہار اس مقام پر ہوتا ہے جو مکالمہ کے اندر تلاش صداقت کے لئے سب سے اہم ہوتا ہے گفتگو اور مکالمہ ہی کے ذریعے سے اس کو اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ میں علم تک پہنچ سکوں گا۔

اب تک ہم نے اس علم کے متعلق گفتگو کی ہے جس کو سقراط انسان کی حقیقی و اصلی خیر کا علم ہونے کی حیثیت سے تلاش کرتا تھا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی جدلیاتی تحقیق کا یہی سب سے بڑا اور اصلی مقصد ہے، لیکن ہمیں یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ وہ اسی کو ایسا علم خیال کرتا تھا جو انسانی زندگی کی حکیمانہ تنظیم کیلئے ضروری ہے اس کو ایسا دکھایا گیا ہے کہ وہ ”خیر“، ”فضیلت“، ”لذت“ ہی کے نہیں بلکہ کل ایسے تصورات کی تعریف کی تحقیق کرتا رہتا ہے، جو ہمارے عملی استدلالات میں داخل ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق اجتماعی معاملات سے ہو یا انفرادی سے۔ اس کی ایک نہایت ہی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ جن فنون سے ضروریات انسانی پوری ہوتی ہیں ان میں سے وہ ادنیٰ ترین کی طرف بھی پوری توجہ کرتا ہے

یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ کائنات طبعی کی ماہیت کے متعلق خام نظری تحقیقات کو محض بیکار اور لغو سمجھتا تھا۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتا تھا کہ خارجی اشیاء کو ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں انسانی فضیلت کا زیادہ حصہ صرف ہونا چاہئے۔ اس لئے ان اشیاء اور ان کے اوصاف و خواص کا علم جس حد تک کہ یہ ان ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں مفید ہے کامل عقلی کردار کے لئے قطعاً ضروری ہے بلکہ ایک اعتبار سے تو خیر برتر کا علم ہے یعنی اسی خیر کا جو زندگی کی حقیقی غایت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہے پس ہر معقول و مفید محنت اس کی نظر میں ایک منفعت و قیمت رکھتی ہے، جو اس منفر کے مقابلہ میں جو منہب یونانی ادنیٰ میکانیکی محنت کے متعلق رکھتے تھے بالکل نئی شے ہے۔ زینا فن نے اس کی ایک ذرہ ساز سے گفتگو کو بالتفصیل نقل کیا ہے، جس میں سقراط تدریج ذرہ ساز کی معقولیت ثابت کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اہل یونان اس کی گفتگو کا اس بنا پر مذاق اڑاتے ہیں کہ اس میں ادنیٰ پیشوں کی مثالیں ہوتی ہیں وہ ہمیشہ اپنے استدلال میں موجدوں، بڑھئیوں، ٹھیکروں اور گڈریوں کا اکثر ذکر درمیان میں لاتا رہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ فلاطون بچوں کے سامنے اس سے اپنی صفائی میں کہلاتا ہے کہ عام اہل حرفہ اور مدعیان علم و سیاست میں یہ فرق ہے کہ یہ لوگ اپنے فن سے واقف ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی کو معلوم و متعین غایات کی خاطر معقول وسائل کے قالب میں ڈالنے کا جو عظیم الشان کام ہے اس میں ادنیٰ فنون نے قائدوں کا کام کیا ہے اور بہت آگے بڑھ گئے ہیں۔ انہوں نے اپنے سبق کا بہت کچھ حصہ سیکھ لیا ہے برخلاف اس کے زندگی اور حکومت کے شاہانہ فن ابھی مبادی ہی سے کشمکش کر رہے ہیں۔

پس اگر ہم فلسفہ اخلاق کے اس عظیم الشان موجد کی تعلیم و سیرت کو ایک جا کر کے دیکھیں (جو بالکل ضروری ہے) تو اس میں تاریخی طور پر مندرجہ ذیل خصوصیات اہم معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) علم کی سچی تحقیق کہیں نظر نہیں آتی۔ لیکن اگر یہ تحقیق کامیاب ہو جائے تو اس سے کردار انسانی کامل ہو جائے گا۔

علم اولاً تو حقیقی و اصلی خیر کا ہونا چاہئے، ثانوی طور پر ان تمام چیزوں کا ہونا چاہئے جو اضافی طور پر پسندیدہ ہوتی ہیں یعنی ان تمام وسائل کا جن کے ذریعے سے انسان یہ غایت حاصل کر سکتا ہے (۲) خیر و شر کے متعلق جو خیالات عام طور پر رائج ہیں ان کو عارضی طور پر تسلیم کر لیتا ہے اور ان کے تناقض و پیچیدگی سے کوئی تعرض نہیں کرتا بلکہ اس کے مختلف عناصر میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے منفعت نفس کے معیار سے نیکی کی بدی پر فوقیت ثابت کرنے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے (۳) جن باتوں کا اس کو یقین ہو چکا تھا ان کے پورا کرنے میں ذاتی استقلال جو بظاہر اسی قدر آسان معلوم ہوتا تھا جتنا کہ حقیقتہً عظیم المثال تھا۔ یہ بات کہ سقراط کی گفتگو کے چشمے سے یونانی اخلاق کے اس قدر مختلف سمتوں میں بہنے والے دریا کیونکر نکلے ہیں اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب ہم ان تمام امور کو پیش نظر رکھیں۔

جو حلقہ سقراط کے گرد جمع ہوتا تھا اس سے چار مختلف مذاہب اپنے آغاز کو منسوب کرتے ہیں (۱) میگاری (۲) فلاطونی (۳) کلیسی (۴) سہونی۔ ان اختلافات کے باوجود جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں استاد کا اثر ان سب میں ظاہر ہے۔ اس امر میں یہ سب متفق ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی دولت حکمت یا علم ہے اور سب سے اہم علم علم خیر ہے۔ مگر یہ اتفاق یہیں پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس حلقہ کا زیادہ فلسفیانہ حصہ جس میں اقلیدس ساکن میگارا سرگروہ معلوم ہوتا ہے اس کو ایسی تحقیق کا مقصد قرار دیتا ہے جو ہنوز حاصل نہیں ہوا ہے۔ وہ اس کی تلاش میں از سر نو مصروف ہوتا ہے اور اس کی سرشت کا احساس کر کے اس کو کائنات کا راز نہفتہ قرار دیتا ہے، اور اس طرح اخلاقیات سے گزر کر مابعد الطبیعیات میں جا پڑتا ہے۔ مگر ان میں بعض ایسے تھے جن کی طلب علم کی باسانی تشفی ہو جاتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے استاد کی تعلیم کے ایجابی و عملی پہلو سے متاثر ہوتے ہیں اور نسبتاً سادہ شے کی تلاش کرتے ہیں۔ حقیقت میں تو یہ لوگ خیر کو ایک معلوم و متحقق شے قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک فلسفہ کی غایت یہ ہے کہ

یہ اس علم کو کہ دار پر منطبق کرتا ہے۔ ان میں اینٹی استہینز کلپی اور ار سٹی پس ساکن سرگزین ہیں۔ ان کو ہم اتباع سقراط صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اس امر کو قطعاً تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا یہ فریضہ ہے کہ وہ ایک معقول اصول کے مطابق زندگی گزارے اور محض کسی تسویق یا رواج کو اپنا دستور العمل نہ بنائے اور دونوں کے نزدیک اسی قسم کی عقلیت سے زندگی کو ایک نئی قدر و قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اور دونوں سقراطی مزاج کا وہی سہل و سنجیدہ استقلال قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ باوجود اس امر کے کہ یہ اپنے استاد کی ایجابی تعلیم کو دو ایسے فلسفوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جو ایک دوسرے کے قطعاً مخالف و منافی ہیں ان دونوں کے متضاد اصولوں کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گوار سٹی پس اپنے استاد کی تعلیم کو واضح قانونی وحدت میں تحول کرنے کے لئے سب سے ظاہر منطقی قدم اٹھاتا ہے مگر اسے شک نہیں کہ اینٹی استہینز سقراط کی زندگی سے نہایت ہی قرین قیاس نتیجہ اخذ کرتا ہے۔

ار سٹی پس اور سرینیم | ار سٹی پس کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان تمام چیزوں میں جو اگر دار کے اندر پسندیدہ و مستحسن کہی جاسکتی ہیں مفید ہونیکا وصف ہوتا ہے (یعنی ان کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ کسی مزید خیر کا باعث ہوتی ہیں) اگر عمل نیک دراصل ایسا عمل ہوتا ہے جو توجہ کے ساتھ عقلی طور پر اس امر کے سمجھ لینے کے بند کیا جاتا ہے کہ یہ اس خیر کے لئے ایک وسیلہ ہے، تو یہ خیر لذت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتی جس کی ذی روح فطری طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کے مخالف یعنی الم سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو اس نتیجہ کے لئے ایک مابعد الطبیعیاتی بنیاد مل جاتی ہے۔ اور یہ بنیاد وہ نظریہ ہے جس تک اس کو پروٹاگورس کی اضافیت لے جاتی ہے، اور یہ ہے کہ ہلکے اشیاء کا علم صرف ان ارتسامات کے ذریعہ ہوتا ہے جو ان اشیاء کے ہم پر ہوتے ہیں اس سے ایک بدیہی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ ہمارے حواس کی وہ دلپذیر حرکت جس کو کہ ہم لذت کے نام سے

موسوم کرتے ہیں جس ذریعہ سے بھی ہم کو حاصل ہو اس کو حاصل کریں اور وہی ایک ایسی خیر ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے ہیں اور جس کا ہم کو وقوف ہو سکتا ہے کسی قسم کی لذت بجائے خود کسی دوسری لذت سے بہتر نہیں ہوتی اگرچہ بعض لذتوں کو صرف اس بناء پر ترک کر دینا پڑتا ہے کہ ان کے بعد کے نتائج ناگوار ہوتے ہیں۔ جسمانی لذت و آرام کو ار سٹی پس سب سے زیادہ شدید کہتا ہے اگرچہ وہ ایسا کسی مادی نظریہ کی بناء پر نہیں کہتا۔ کیونکہ وہ خالص ذہنی لذت کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے مثلاً اپنے وطن کی خوشحالی کو دیکھ کر مسرور ہونا بھی اس کے نزدیک ایک قطعی لذت ہے۔ وہ اس امر کو قطعاً محسوس کرتا ہے کہ جس شے کو میں خیر کہتا ہوں وہ محض لمحی ہوتی ہے اور اس کا حصول تدریج تھوڑا تھوڑا کر کے ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ وقتی لذت کے حصول پر رضوت سے زیادہ زور دیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ انسان کو مستقبل کی نسبت جس کی لذت مشکوک ہوتی ہے کبھی پریشان نہ ہونا چاہئے۔ لمحہ بہ لمحہ حالات و واقعات سے جو لذتیں حاصل ہوتی ہیں ان سے نہایت سنجیدگی اور ہوشیاری سے لذت اندوز ہونا چاہئے، اور ان کو جذبہ تعصب یا توہم سے خراب نہ کرنا چاہئے۔ اسی میں اس کی حکمت و فراست ظاہر ہوتی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ اس نے اس نصب العین کو حاصل کر لیا تھا ان توہمات و تعصبات میں جن سے کہ عقلمند آدمی کو اس کے نزدیک آزاد و بری ہونا چاہئے وہ رواجی اخلاق کے ان اجزا کا احترام بھی داخل سمجھتا ہے، جن کی خلاف ورزی قانونی سزا کا باعث نہیں ہوتی۔ اگرچہ سقراط کی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ ان سزائوں کی وجہ سے قانون اور ضوابط کی تعمیل واجب معقول ہو جاتی ہے۔

اینٹی استھینز اور کلہیہ نے سقراطی تعلیم کے معنی اس کے بالکل برعکس سمجھے۔ ان کا بھی یہ خیال تو ضرور ہے کہ خیر اور نیکی کے انکشاف و تعریف کے لئے کسی نظری تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر ان کا یہ دعویٰ ہے کہ سقراطی حکمت جس کے عمل میں لانے سے انسان کو مسرت و طمانیت نصیب ہوتی ہے، لذات کے ہوشیاری و سنجیدگی سے حاصل کرنے نہیں بلکہ لذت کو

یہ سمجھ کر ٹھکرا دینے پر متکل ہے کہ انسان کی معمولی خواہشوں اور مقصدوں کی غایات دراصل بے صرفہ و بیہودہ ہوتی ہیں۔ بلکہ لذت کو تو اینٹنی استھیر صاف الفاظ میں شہر کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لذت کا شکار ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ انسان پاگل ہو جائے۔ افلاس محنت و تعب اور بدنامی و رسوائی کو وہ قطعی طور پر مفید کہتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک روحانی آزادی اور نیکی کے حصول میں یہ بطور وسیلہ کے کام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے عقلی بصیرت کو سقراطی روحانی قوت سے قوی کرنے کو نظر انداز نہیں کیا۔ مگر اسے یہ خیال تھا کہ بصیرت اور کامل ضبط سے ایسی مطلق روحانی قوت حاصل ہو سکے گی جو مسرت و طمانیت کو قطعی طور پر کامل کر دے گی۔ اس کا شاگرد دیوجانس جس نے عجیب و غریب حرکات سے اپنے تمام وہمی و رواجی ضروریات سے بے نیاز ہونے کو ظاہر کیا ہے ان کی بدولت وہ قدیم معاشرتی تاریخ میں بہت ہی معروف ہستی بن گیا ہے۔ بائیں ہمہ اس کی ان تمام شدتوں اور مبالغوں کے اندر اس سقراطی نمونہ کا ایک عنصر پایا جاتا ہے جس کی یہ غیر ارادی طور پر بے عقلی نقل کرتا ہے۔ کلبیہ کا یہ خیال کہ ایک صاحب عقل انسان کے نزدیک فضیلت و حکمت کے علاوہ کسی شے کی کوئی قدر و منزلت نہیں ہو سکتی، عملی اعتبار سے دو اہم پہلو کہتا ہے (۱) اپنی غیر ضروری خواہشوں اور اشتہاؤں کو دانا چاہئے، کیونکہ ان کی وجہ سے انسان کو ایسی شے کے متعلق محنت و پریشانی اٹھانی پڑتی ہے جو حاصل ہونے کے بعد بیکار محض ہوتی ہے۔ (۲) دوسروں کے غیر معقول مقبذات سے بے اعتنائی برتنی چاہئے۔ ثانی الذکر پہلو کے اعتبار سے کلبیہ کی تعلیم کی جدت اور سقراط سے اس کا انحراف سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ کلبی اپنی زندگی کو مقررہ و مروجہ آئین و قوانین سے منضبط کرنے اور ان کی پابندی کرنے کو صرف اس لئے گوارا نہ کر سکتا تھا کہ یہ مروجہ و مقررہ ہیں۔ وہ صرف ان قوانین کی پابندی لازمی سمجھتا تھا جن کو عقل مقرر کرتی ہے اور عقل کے مقرر کردہ ہونے کی وجہ سے ان کی پابندی سب پر لازمی ہوتی ہے۔

پس اگر سب عقلمند ہوں تو ملکیتوں اور قانونی نظاموں کے اختلافات ایک قلم
 محو ہو جائیں۔ ایک حکومت ہو اور اس کا ایک قانون ہو جو سب کے لئے یکساں
 ہو۔ عورت و مرد غلام و آزاد سب پر اس کی پابندی یکساں لازمی ہو۔ یا بہ الفاظ
 دیگر غلامی کا وجود نہ ہو کیونکہ اس معیاری ملکیت میں معقول امر کے کرنے کے لئے
 کسی کے حکم کی ضرورت نہ ہو اور نہ غیر معقول امر میں وہ کسی کے احکام کی تعمیل کر سکے
 اس لئے ہمہ وطنی کا تعقل جو بعد کے اور زیادہ با اثر روایتی فلسفے میں اس قدر اہم
 ہو جاتا ہے، کلیبیہ کی ایجاد ہے۔ لیکن کلیبیہ کے تصور حکمت یا اخلاقی بصیرت میں
 سوائے غیر معقول آراء اور خواہشوں کے اثر سے محفوظ رہنے کے اور کوئی قطعی
 ایجابی اہمیت تلاش کرنا محض بیسود ہے۔ آزادی عقل پر زور دیکر انھوں نے
 آزادی عقل کے لئے اپنی آزادی کے علاوہ اور کوئی مقرر و متین مقصد باقی نہیں رکھا۔
 بقول فلاطون یہ کہنا کہ علم خیر ہے اور جب یہ پوچھا جائے کہ کس شے کا علم؟ تو
 سوائے یہ کہنے کے کہ ”خیر کا علم“ اور کوئی ایجابی جواب نہ ہو محض لغویت ہے۔
 لیکن کلیبیہ نے اس لغویت سے بچنے کی کوئی سنجیدہ کوشش بھی نہیں کی۔

فلاطون از سقراط ق۔ م۔ سقراطی تعلیم کے ان مختلف پہلوؤں پر ہم آئندہ اس وقت
 تا سقراط ق۔ م۔ بحث کریں گے جب ارسطو کے بعد کے فلسفی مذاہب کا ذکر ہوگا

اب ہم کو سقراطی تخم سے فلاطونی شگوفہ، اور ارسطاطیلیسی
 پھل تک پورے نشو و نما کا پتہ چلانے کے پیچیدہ کام میں مصروف ہونا پڑے گا۔
 اب ہم کو اس امر کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ سقراط سے پہلے متعدد و مابعد الطبیعیاتی
 مذاہب کے اثر نے سقراط کے اثر کے ساتھ ملکر وہ مشہور تصویریت پیدا کی
 جس کو بعد کی نسلوں نے فلاطون کے مکالمات سے سیکھا ہے۔ لیکن ہر عنصر نے
 جس طرح سے اور جس حد تک ملکر کام کیا ہے اس کا قیاس بھی مشکل ہے۔
 یہاں ہم فلاطون کے خیالات پر محض سقراط کی تعلیم کے نسبت سے بحث کر سکتے
 ہیں، کیوں کہ اس تصویریت کے اخلاقیاتی پہلو کا باعث یقیناً سقراط ہے، اور
 ہم کوئی انحال اسی پہلو سے بحث ہے۔
 فلاطون کی اخلاقیات کو صحیح معنی میں مکمل نتیجہ نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ سقراط

نظریے کا سلسلہ ہے جس کا ارسطو کے نسبتہ واضح فلسفے میں اختتام ہوتا ہے اس کے علاوہ فلاطون کی تعلیم کے بعض حصوں میں کچھ متراضی و تصوفی خیالات بھی ہیں جو ارسطو کے یہاں نظر نہیں آتے اور جو واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ یونان سے فلاطون کی موت کے بعد ہی محو ہو جاتے ہیں اور جن کو بہت زمانہ کے بعد نو فیثاغورثیت اور نو فلاطونیت پھر تازہ کرتی ہے اور مضحکہ خیز طور پر ترقی دیتی ہے۔ پہلی منزل جس میں کہ ہم فلاطون کے اخلاقیاتی نظریہ کو سقراط کے اخلاقیاتی نظریہ سے ممتاز کر سکتے ہیں، فلاطون کے مکالمہ پر دنا گورس میں آتی ہے، اس میں وہ اس علم کے مقصد کی تعریف کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کرتا ہے، جس کو وہ اپنے استاد کی طرح ہر قسم کی فضیلت کی اصل سمجھتا ہے۔ اس میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس قسم کا علم و حقیقت لذات و آلام کی مساحت ہے، جس کے ذریعہ سے عقلمند آدمی موجودہ احساسات کے مقابلہ میں آئندہ احساسات کی قیمت کا غلط اندازہ کرنے سے بچ سکتا ہے جو عموماً لوگ اس وقت کرتے ہیں جب ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خوف یا خواہش سے متاثر ہو گئے۔ اس لذتیت نے فلسفہ فلاطون کے متعلمین کو ہمیشہ پریشان کیا ہے اور غالباً وہ خود بھی اس کو حقیقت کا ایک جزئی اظہار ہی خیال کرتا تھا۔ بائیں ہمہ جیسا کہ سرینہ کے اسی قسم کے خیال کا ذکر کرتے وقت کہا گیا تھا، جب سقراط کا کوئی شاگرد اس کے اس نظریے کی تشریح کرنا چاہتا تھا کہ خیر مختلف مروجہ تصورات یعنی حسین لذت بخش و مفید دراصل ایک ہیں اور ان کی ایک دوسرے سے ترجمانی ہونی چاہئے، تو لذتیت ہی ایک ایسا ظاہر نتیجہ ہے جس تک وہ پہنچ جاتا تھا۔ لیکن فلاطون اس نتیجہ کا صرف اس وقت تاثر ہو سکتا تھا جب تک کہ اس نے سقراطی طریقہ کو کردار انسانی سے گزر کر ایک عام مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کی صورت میں منتقل نہ کیا تھا۔

اس تحریک کو مختصراً اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ سقراط کہتا تھا کہ ”اگر ہم یہ جانتے ہوں کہ عدالت کیا ہے تو ہم اس کی عام تشریح یا تعریف کر سکتے ہیں۔“ لہذا عدالت کا صحیح علم اس قسم کے عام واقعات یا علائق کا علم ہے

جو ان تمام انفرادی حالتوں میں موجود ہوتے ہیں جن پر ہم عدالت کے عام تصور منطبق کرتے ہیں۔ لیکن یہ اخلاقیاتی علم کے علاوہ فکر و گفتگو کی اور چیزوں پر اسی طرح سے صادق آنا چاہئے کیونکہ عام تصورات اور جزئی حالتوں کا بھی تعلق کل طبیعی کائنات میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس کے متعلق صرف اس قسم کے تصورات ہی سے گفتگو اور فکر کر سکتے ہیں۔ پس اس شے کا حقیقی یا سائنٹیفک علم جس کو ہم جان سکتے ہیں عام علم ہونا چاہئے جس کا تعلق افراد سے نہیں بلکہ ان تمام عام اوصاف سے ہو جن کی افراد مثالیں ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے تصور فرد کی جانچ کرتے ہیں تو وہ اس قسم کی عام خصوصیت کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے، مگر صحیح علم کا موضوع بھی ایسی شے ہونی چاہئے جس کا درحقیقت وجود ہو اس لئے کائنات کی حقیقت عام واقعات یا علالت پر مشتمل ہونی چاہئے نہ کہ افراد پر جو کہ ان کی مثال ہوتے ہیں۔

یہاں تک منازل استدلال بالکل واضح ہیں۔ مگر فلاطون کے فلسفہ میں جو بات خاص طور پر ہماری توجہ کو اپنی جانب مبذول کرتی ہے وہ یہ ہے کہ منطقی حقیقت (جس نام سے کہ بعد میں اس کو موسوم کیا گیا تھا) اخلاقی نوعیت کیونکہ اختیار کرتی ہے۔ کیونکہ گوفلاطون کا فلسفہ کل کائنات سے تعلق رکھتا ہے مگر اس فلسفیانہ غور و فکر کا معروض ہنوز خیر عظمیٰ ہے جس کو ہر قسم کے علم اور ہر قسم کی تکنیک کی وجہ اصلی خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی کائنات کے اصل اصول کو اس کی غائی کے مطابق خیال کیا جاتا ہے۔ یا یہ اصطلاح ارسطو علت صوری کو علت غائی کے مطابق سمجھاتا ہے۔ ایسا کیونکر ہوتا ہے۔

شاید ہم اس کی بہترین توجیہ اس طرح پر کر سکیں سقراطی طریقے کو کردار انسانی پر جو ابتداً منطقی کیا گیا تھا اس طرف دوبارہ رجوع کریں۔ چونکہ ہر قسم کی معقول فعلیت کسی نہ کسی غایت کے لئے ہوتی ہے اس لئے انسانی صنعت و حرفت کے مختلف شعبوں یا فنون کی تعریف اس طرح پر ہوگی کہ ان کے غایات و فوائد بیان کئے جائیں۔ اور اسی طرح سے صاحبان فن کا تذکرہ کرتے وقت ہم لازمی طور پر ان کی غایت کا ذکر کریں گے کہ وہ کس لئے مفید ہیں جس حد تک وہ اس غایت کو پورا کرتے ہیں اس حد تک ہم

ان کو فنی نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ایک مصوّر جو تصویر کشی سے نابلد ہو اس کو ہم کہیں گے کہ وہ مصوّر نہیں ہے۔ اس مثال کو لو جسے سقراط اکثر بیان کیا کرتا تھا کہ حاکم وہ ہوتا ہے جو محکوم کی غایت کو مکمل کرتا ہے۔ اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر ہے تو وہ صحیح معنی میں حاکم نہیں ہے۔ اور ایسی معاشرت میں جو سقراط کے اصول کے مطابق منظم ہو ہر انسان سے کوئی نہ کوئی کام لیا جائے گا۔ اس کی زندگی کی غایت یہ ہوگی کہ وہ کسی کام کے لئے مفید ہو۔ لیکن اس نظر نیے کو کل عضوی دنیا پر وسعت دینا بھی کچھ دشوار نہیں جو آنکھ دیکھ کر اپنی غایت کو پورا نہیں کرتی وہ آنکھ کی اصل صفت سے محروم ہے۔ مختصر یہ کہ ہم کل اعضاء اور تمام آلات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اسی حد تک ہیں جس حد تک وہ اپنے فعل کو انجام دیتے اور اپنی غایت کو پورا کرتے ہیں۔ پس اگر ہم کل عضوی کائنات کو وسائل و غایات کی مطابقت خیال کریں تو ممکن ہے یہ بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ فلاطون نے یہ خیال کیونکر قائم کیا کہ تمام اشیاء جو حقیقت موجود ہیں یا (جیسا کہ ہم کہتے ہیں) جن کے تصور کا تحقق ہو چکا ہے وہ اسی حد تک موجود ہیں جس حد تک کہ وہ اس خاص غایت یا خیر کو پورا کرتی ہیں جس کیلئے یہ موزوں و مناسب ہیں۔ لیکن یہ خاص غایت و حقیقت اسی حد تک خیر ہو سکتی ہے جس حد تک کہ اس کا غایت اصلی یا کل کی خیر سے تعلق ہے، اور یہ کل کی خیر کا وسیلہ اس کا ایسا جزو ہے جس میں کہ اس کا جزوی طور پر تحقق ہوتا ہے۔ پس اگر عضوی دنیا کے ہر حصہ کی اصلیت یا حقیقت اس خاص غایت یا خیر کے اندر ہے تو ہر قسم کی اصلی بنیاد کائنات کی اصلی غایت یا خیر کے اندر ہونی چاہئے۔ اور اگر ہر قسم کی حقیقت کی بنیاد یہ ہے، تو اس کا علم انسانی زندگی میں ہر قسم کی بہتری و رہنمائی کا موجب چاہئے۔ انسان چونکہ کائنات کا ایک جزو اور اس کا ایک مختصر نمونہ ہے اس لئے اس کی کوئی خیر بھی ایسی نہیں ہو سکتی (جس طرح سے اس کا جو کائنات سے علیحدہ نہیں ہو سکتا) جو کائنات کی خیر سے ماخوذ نہ ہو۔ اس طرح فلاطون نے بغیر اس کے کہ اس حد کو واضح طور پر چھوڑے جو سقراط نے فلسفے کے لئے مقرر کی تھی کہ یہ صرف انسانی خیر کے مطالعہ پر مشتمل ہے، انسانی عقل کو اس قدر عمیق بنا دیا ہے کہ اس کی تلاش خارجی عالم کی تحقیق

کی طرف لے جاتی ہے جس سے سقراط نے اعراض کیا تھا۔ خود سقراط بھی باوجود اس نفرت کے جو وہ طبیعیات سے رکھتا تھا، مذہبی غور و فکر کے بعد کائنات کے متعلق علمیاتی نظریہ قائم کرنے پر مجبور ہوا تھا، کیونکہ اس کے تمام اجزاء کو خدا کی حکمت نے کسی خدائی غایت کے لئے منتظم و مقدر کیا ہے۔ فلاطون نے جو کچھ کیا ہے وہ محض اس خدائی غایت کو (جس کو خود ذات خداوندی خیال کیا جاتا ہے) اس خیر عظمیٰ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی فلاطون حاصل کرنی کوشش کرتا تھا۔ جس کا علم انسانی زندگی کے کل مسائل کو حل کر دے گا۔ سقراطی اخلاقیات کو سقراطی دینیات کے ساتھ اس طرح خلط کر دینے میں غالباً آئبلید ساکن مگر انے فلاطون سے پہل کی تھی اس کے نزدیک حقیقی وجود ایک ہی ہے جس کو ہم مختلف ناموں یعنی خیر حکمت عقل و خدا کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مگر سقراط حسین و مفید کو بھی ایک دوسرے کے مطابق کہتا تھا۔ فلاطون نے اس مطابقت کو فہرست بالا میں حسن مطلق کا نام زیادہ کر کے اور بھی بلند کر دیا۔ اور اس امر کی تشریح کی کہ انسان جو حسین شے سے محبت کرتا ہے وہ اس کو گوشت پوست سے روح یا انفرادی سے کلی تک بلند کر دیتی اور آخر کار اپنے آپ کو روح کی ایک ایسی شدید خواہش کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جو یہ کل زندگی اور کائنات کے جوہر یا روح کے متعلق رکھتی ہے۔ پس ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ فلاطون ہی نے یہ عظیم الشان قدم اٹھایا، اور اخلاقیات و وجودیات کے تعلقات اصلی کو ایک کر دیا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس کی بنیاد پر وہ ان عملی تحقیقات کے متعلق، کیا طرز اختیار کرتا ہے جن سے کہ اس نے آغاز کیا تھا۔ یعنی اب اس کا حکمت فضیلت لذت اور ان کے انسانی مسرت سے تعلق کے متعلق کیا خیال ہو گا۔

اس سوال کا جواب کچھ نہ کچھ عجیبہ ہونا ضروری ہے۔ اس ذیل میں ہم کو اولاً تو اس امر پر غور کرنا ہے کہ فلسفہ اب چوک سے نکل کر دارالمطالعوں اور درس گاہ میں آچکا ہے۔ سقراط معاشرہ کے ایک معمولی فرد اور ایک ایسے شخص کے لئے جو اپنے ابناء جس میں معمولی زندگی بسر کرتا ہو، کردار کا صحیح فن

معلوم کرنا چاہتا تھا، لیکن اگر حقیقی عالم مجرد معروضات فکر سے بنا ہو، جس کا یہ عالم اشیاء محض پر تو ہے، تو ظاہر ہے کہ جو زندگی سب سے زیادہ حقیقی ہوگی اس کو حقیقی عالم سے تعلق ہوگا نہ کہ اس عالم سے جو حقیقت کا محض پر تو ہے۔ انسان کے ذہن کی حقیقی زندگی اس مجرد حقیقت پر غور و فکر کرنے کے اندر ہونی چاہئے، جس کو مقرون اشیاء بہم طور پر ظاہر کرتی ہیں، اور جو ایک نمونے یا معیار کے طور پر ہوتا ہے، جس کی یہ ناقص طور پر نقل کرتی ہیں، اور انسان اسی حد تک حقیقی معنی میں انسان ہے جس حد تک وہ ذہن رکھتا ہے اس لئے انسان کی ذاتی خیر کی وہ خواہش جس کو فلاطون سقراط کی طرح سے ہر ذی روح کے لئے ایک مستقل و لازمی شے سمجھتا تھا، اپنی بلند ترین صورت میں علم کی فلسفیانہ تڑپ بن جاتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ تڑپ ادنیٰ تسویقات کی طرح سے کسی ایسی شے کی احتیاج کے احساس سے پیدا ہوتی ہے جو انسان کے پاس پہلے تھی، اور جس کی اس کی ذہن میں ایک دبی ہوئی یاد ہوتی ہے۔ یہ تسویقی انسان کی فلسفیانہ استعداد کی نسلیات سے قوی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حکمی استدلال سے جب کسی حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم محض ایک ایسی شے کو ظاہر کر دیتے ہیں جس سے ہم بہم طور پر دل ہی دل میں واقف تھے۔ ہم صرف اسی حالت کی ہفتہ یادداشتوں کو واضح شعور کے اندر لے آتے ہیں جس میں کہ روح اس انقلاب سے پہلے جس نے کہ اس کو ایک غیر جسم کے اندر قید کر دیا ہے اور اسکی حقیقی فطرت میں گوشت پوست کے ساتھ احساسات و تسویقات کو ملا دیا ہے، حقیقت و خیر کو آمنے سامنے دیکھتی تھی۔ اس طرح سے ہم اس معمر پر پہنچ جاتے ہیں جس پر فلاطون نے اپنے معتد و مکالموں میں بابر زور دیا ہے کہ زندگی کا حقیقی فن دراصل ”مرنے کا فن ہے“ انسان کو چاہئے کہ خیر اور حسن مطلق کے انتہائی اتحاد کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اپنی زندگی کو محض جس تک محدود کر دے۔ دوسری طرف چونکہ انسانی اغراض کا یہ فلسفی انتزاع ہی کامل نہیں ہو سکتا اور چونکہ فلسفی کو بھی اسی مقرون و محسوس دنیا میں زندگی گزارانی پڑتی ہے، اس لئے فلاطون سقراط کے اس نظریہ کو من و عن تسلیم کرتا ہے کہ حکمت اور فضیلت ایک شے ہے جو شخص

خیر کی مجر و حقیقت کو سمجھتا ہے وہ اس کی اس عارضی و ناقص خیر میں نقل کر سکے گا جس کا تحقق انسانی زندگی میں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ انسان کو اس کا علم ہو اور وہ اس کے مطابق اجتماعی و انفرادی معاملات میں عمل نہ کرے خیر کے حقیقی علم کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ انسان بہترین کو ترجیح دے گا اور جب کبھی چند ایسی صورتیں سامنے آئیں گی جن میں عقلی پسند کی ضرورت ہوگی تو انسان بہترین صورت کو اختیار کرے گا۔ پس حقیقی فلسفی کا علمی طور پر اچھا آدمی ہونا بھی لازمی ہے۔ انسانوں میں جو محبوب و دوسرے سب سے زیادہ مشابہ ہوگا، اسی کو وہ سب سے زیادہ دوست بھی رکھیں گے، وہی بہترین مدبر بھی ہوگا، اگر معاشرۃ کے حالات اس کو اپنی مدبری کے اظہار کا موقعہ دیں۔

فلاطون کا نظریہ فضیلت فلاطون کے پختہ فلسفہ میں اس عملی نیکی کی عام خصوصیات کا تعین ان اساسی تعلقات سے ہوتا ہے، جو وہ کائنات کے متعلق رکھتا ہے۔ روح انسانی اپنی اچھی یا معمولی حالت میں عقل کے زیر نگیں مرتب و منظم ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نظم و ترتیب کس شے کے اندر ہے؟ یہ بیان کرتے وقت کہ فلاطون نے اس سوال کا کیوں کر جواب دیا، یہ بتا دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ سقراط کے اس خیال کو پوری طرح سے تسلیم کرتا تھا، کہ برترین فضیلت کو علم خیر سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس تفصیل علم کے راسخ و وسیع ہونے کے ساتھ وہ ایک ادنیٰ قسم کی نیکی کو بھی تسلیم کرنے لگا، جو ایسے انسانوں میں بھی ہو سکتی ہے، جو فلسفی نہیں ہوتے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خیر جس کا علم حاصل کرنا ہی کل اشیاء کی اصلی بنیاد ہو، اور اس کے علم کے ساتھ اور ہر قسم کے علوم شامل ہوں تو اس کو صرف چند ایسے منتخب اشخاص حاصل کر سکیں گے جن کو ہوشیاری سے ترتیب دی جائے گی۔ مگر نیکی کو انھیں محدود چند نفوس تک محدود کر دینا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ پس معمولی شہری بہادری عفت و عدالت کی کس طرح سے شرح کی جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں اور خوف و خواہش کے اثر پر غالب آتے ہیں وہ انسانی زندگی کے خیر و شر کے متعلق اگرچہ علم نہ رکھیں مگر صحیح آراء تو رکھتے ہیں۔ لیکن یہ

صحیح رائے کس طرح سے پیدا ہو جاتی ہے فلاطوں کہتا ہے کہ ایک حد تک تو یہ فطرت اور وہب الہی سے پیدا ہوتی ہے۔ پس بہترین قسم کی شہری فضیلت یا نیکی پیدا کرنے کے لئے تربیت نہایت ہی اہم ہے جس میں جسمانی و روحانی دونوں قسم کی تعلیم ہوتی ہو۔ لیکن اس قسم کی اخلاقی تعلیم صرف ان ہی لوگوں کے لئے ضروری نہیں ہے جو فضیلت کے اس عام معیار سے بلند نہیں ہو سکتے۔ یہ ان لوگوں کے لئے بھی ایسی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری ہے جن کو آخر میں فلسفہ تک پہنچنا ہوتا ہے۔ بلکہ فلاطوں تو ایک دعویٰ یہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح میں حکمت کے سوا باقی تمام فضیلتیں عادت سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس کو سقراطی نظریئے کے منافی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ وہ اب تک اس کا قائل ہے کہ ”خیر کا علم تمام فضائل پر حاوی ہوتا ہے“ وہ صرف اس امر پر زور دینا چاہتا ہے کہ یہ علم ایسی روح کے اندر جاگزین نہیں ہو سکتا جس نے اس کے لئے ایسی تیاری نہ کی ہو جس میں علمی تربیت کے علاوہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔

یہ اہتمام صحیح معنی میں کیونکر عمل کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے وقت نفس کی تحلیل میں فلاطوں کا اضافہ سقراط پر بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ روح کے مختلف حصوں میں مذکورہ بالا ہمنوائی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ غیر معقول تسویقات جو غیر منضبط روحوں میں غالب آتی رہتی ہیں اور ایسے افعال پر مجبور کرتی رہتی ہیں جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں

۱۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاطوں نے مختلف اقسام کے غیر فلسفیانہ فضائل میں امتیاز کیا تھا اگرچہ وہ ان کے امتیازات کے متعلق کبھی اپنی باقاعدہ رائے کا اظہار نہیں کرتا۔ ان میں ادنیٰ ترین فضیلت فراست عوام پر جو شہوانی عیوب سے اخلاقی نفرت کی بنا پر نہیں بلکہ اس خیال کی بنا پر احترام کرتی ہے کہ پرہیزگاری سے لذت کا ایک توازن قائم ہو جائے گا۔ اور سب سے بلند وہ ہے جو ایک ایسے غیر فلسفیانہ ذہن سے ظاہر ہوتی ہے جس کے شجاعتی عنصر کی فلسفہ کی بہری میں باقاعدہ تربیت ہوتی ہے۔ ان اختلافات کے متعلق ایک دلچسپ بحث مسٹر آچر ہنڈ کے فیڈو کے ایڈٹس کے ضمیمہ کے ہمراہ ملے گی۔

عقل کے تابع ہو جاتی ہیں۔ ان غیر معقول تسویقات کو وہ روح کے دو علیحدہ علیحدہ حصوں سے منسوب کرتا ہے جن کو اشتہائی و شجاعتی حصے کہہ سکتے ہیں۔ ان دونوں کا عقل سے اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا، اس کے نزدیک ہمارے اندر مخالف تسویقات کی موجودگی سے ثابت ہے۔ ان میں اول الذکر سے یہ وہ تمام خواہشیں منسوب کرتا ہے جو بظاہر جسمانی اسباب پر بنی ہوئی ہیں اور جن کو ہم ایک خاص معنی میں اشتہائیں کہتے ہیں۔ آخر الذکر کو وہ جذبات کے ایسے مجموعے کا باعث کہتا ہے جن کے امین جدید نفسیات کوئی خاص ربط قائم نہیں کرتی لیکن جن میں ایک خصوصیت بلاشبہ مشترک ہوتی ہے کہ یہ سب کے سب پر جوش اور مدافعتانہ افعال کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً غضبہاوری یا جرات یا عزت کی محبت، شرم و بے عزتی کا خیال۔ ان دو حصوں کا اخلاقی درجہ بہت مختلف ہے۔ شجاعتی حصہ روحانی کشمکشوں میں ہمیشہ عقل کا معاون ہوتا ہے، اور خاص تربیت سے یہ خود اپنی ایک مخصوص فضیلت کے ظاہر کرنے کی بھی قابلیت رکھتا ہے اشتہائی حصہ ظاہر ہے کہ اس سے ادنیٰ ہے اور اس کی فضیلت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ یہ عقل کی اطاعت کرے۔

روح کی اس سہ گونہ تقسیم سے فلاطون چار فضیلتوں کا ایک باقاعدہ نظریہ قائم کرتا ہے جس کو یونان کا اخلاقی شعور زیادہ تر تسلیم کرتا ہے، اور جو بعد میں اہمات فضائل کے نظریہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ (۱) حکمت (۲) شجاعت، (۳) عفت (۴) عدالت۔ ان میں دو سب سے اہم ہیں اول حکمت جو اپنی اعلیٰ ترین معیاری صورت میں اس پورے علم کے صاحب و مالک ہونے کو ظاہر کرتی ہے جس کا فلسفی جو یان ہوتا ہے۔ اور دوسرے روح کے تمام عناصر کی وہ باضابطہ فعلیت ہے جس کو فلاطون معاشری علمانی صداقت و دیانت کی جڑ سمجھتا ہے اور جس کا اسی وجہ سے اس نے عدالت نام رکھا ہے۔ لفظ عدالت سے ایک حد تک تو معاشرتی کروار کی ایک کیفیت ظاہر ہوتی ہے۔ مگر فلاطون نے اس نام کو اس تشبیہ کی بنا پر بھی اختیار کیا ہے

جو اس نے فرد اور معاشرت کے مابین قایم کی ہے کیونکہ اس کے نزدیک ایک منتظم حکومت کے اندر ایک تو حکمران جماعت ہونی چاہئے، جو حکمت کا مظہر ہوگی دوسرے ایسی جماعت ہونی چاہئے جو اس کی مدافعت کر سکے اس کے اندر شجاعت کا عنصر خصوصیت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ یہ دونوں جماعتیں اہل حرفہ کے عام گروہ سے بالکل علیحدہ ہوں گی جن کا فرد کی اشتہاؤں کی طرح سے صرف یہ کام ہوگا کہ مادی ضروریات کو پورا کریں اور حکومت سے محض باقاعدہ اطاعت و فرمانبرداری کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس قسم کے نظم و نسق میں اجتماعی و انفرادی دونوں طرح کی طمانیت مختلف عناصر کے اس باقاعدہ عمل پر مبنی ہوگی جس میں ہر عنصر اپنا خاص فریضہ انجام دے جس کے معاشرتی پہلو کا نام عدالت ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فلاطون کے نزدیک اپنی بلند ترین صورتوں میں یہ دونوں ایسا سی فضیلتیں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ صاحب حکمت وہ شخص ہونا چاہئے جس کے اندر روح کے تمام عناصر کی فعلیت باقاعدہ و منتظم ہو۔ اور یہ فعلیت اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتی جب تک کہ عقلی اور حکمرانی عناصر صحیح معنی میں وصف حکمت سے متصف نہ ہوں۔ باقی دو فضیلتوں پیمدہ روح کے اس باقاعدہ و منضبط عمل کے دو پہلو ہیں شجاعت یا بہادری چونکہ شجاعتی یا مدافعتی عنصر کی خاص فضیلت ہے یہ اسی وقت فضیلت ہوتی ہے جب یہ عقل کے تابع ہوتا ہے اور اس کی تربیت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ صرف انھیں چیزوں سے ڈرے جو صحیح معنی میں ڈراونی ہیں۔ عفت کا تعلق عدالت سے ایسا ہے جیسا کہ جسم کا زندگی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ عفت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر عقلی عناصر عقل کے تابع ہیں اور عدالت اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ صحیح نسبت رکھنے والے عناصر ہمنوائی کے ساتھ اپنا اپنا فعل انجام دے رہے ہیں۔

اس کے بعد ایک مکالمے (پالیٹیکس) میں فلاطون شجاعت اور عفت پر ذرا کچھ مختلف بحث کرتا ہے۔ اس میں وہ ان کو مختلف مزاجوں کا منظم خیال کرتا ہے جن کو اگر غیر منتظم چھوڑ دیا جائے تو اہل شہر کی مختلف جماعتوں میں

انتہائی صورتوں کے نظر آنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن جن کو ایک ہوشمند مدبر ملاحظہ دیتا ہے۔ اسی طرح سے اپنی سب سے آخری اخلاقیاتی تصنیف (لازمی شجاعت کا مرتبہ) کم از کم شہری اور عام قسم کی شجاعت کا (عفت کے مقابلہ میں قطعی طور پر ادنیٰ معلوم ہوتا ہے۔ روح کی تحلیل پائین میں جا پڑتی ہے اور اس میں ایک گونہ تغیر ہی ہوتا ہے۔ اور غیر عقلی تسویقات کی دو قسمیں کیجاتی ہیں، اول وہ تسویقات جو الم کی بنا پر ہوتی ہیں مثلاً خوف و غضب وغیرہ دوسرے وہ جو لذت کی بنا پر ہوتی ہیں مگر اب بھی فضیلت کی چار گونہ تقسیم باقی رہتی ہے (یعنی چاروں فضیلتوں کو درجہ کمال پھر ایک دوسرے سے لاینفک سمجھا جاتا ہے) اور اس میں کوئی اصولی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے کہ چونکہ فضیلت کو اب محض حکمت کے مرادف نہیں سمجھا جاتا اس لئے ظاہر ہے کہ جہل کے علاوہ بھی یہ کرداری کا اور کوئی باعث ہونا چاہئے۔ یہ نفس کی داخلی اتبری و پریشانی ہے جس میں کہ غیر عقلی تسویقات عقل پر غالب آجاتی ہیں فلاطون کے بعد کے مباحث میں یہ صریحاً مسلم ہے۔

اگر ہم خارجی کردار کی جزئیات کی تحقیق کرنا چاہیں جس میں کہ ان فضیلتوں کا اظہار ہوتا ہے تو یہ ہم کو ایسے حلقہ فکر کی طرف لی جاتی ہیں جس کو اب ہم (برخلاف فلاطون کے) اخلاقیات سے علیحدہ کر لیا ہے اور سیاست کہتے ہیں۔ کیونکہ فلاطون کے خیال کے بموجب ایک دانشمند حکومت شہری فریضے کے تمام شعبوں کو نہایت ہی تفصیل و اہتمام کے ساتھ منضبط کرے گی اور اس کے اندر اس کا مقصد رعایا کی اخلاقی فضیلت ہوگی جو کہ ان کی سرت و طمانیت کا سب سے بڑا جزو ہے۔ خصوصاً اپنی کتاب ریپبلک کی خیالی حکومت میں جہاں کہ اس تفریق کو بالکل مٹا دیا جاتا ہے جو زندگی اور عوط میں من و تو کے امتیاز سے واقع ہوتی ہے اور تعلقات کا معیار صرف بہترین سل حاصل کرنا اور فرائض کو موزونی کے ساتھ مقرر کرنا قرار پایا ہے وہاں حکومت کے مقررہ قواعد و ضوابط کی پابندی ہی پر مبنی فضیلت

مشکل ہوتی ہے۔ صرف فلاسفہ کو حکمرانی و تعلیم کے علاوہ مجر و غور و فکر کا فرض ہے۔ انجام دینا ہوتا ہے کہ لازمی بھی (جہاں عورتوں اور مال و اسباب کے اشتراک کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ یہ نصب العین اس قدر بلند ہے کہ اس کا عملی سیاسیات میں تحقق نہیں ہو سکتا، تعلیم از دواج اور اہل شہر کی کل روزمرہ کی زندگی بچپن سے لیکر بڑھ چکا ہے تیک اور نیز ہر قسم کی عبادت کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے متعلق نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے قواعد و ضوابط مرتب ہو سکتے ہیں جن سے اہل شہر کی عام طور پر کافی اخلاقی رہنمائی ہو جائیگی۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطوں کی یہ ضبط و تنظیم محض قانونی دباؤ ہی سے عالم وجود میں نہیں آ سکتی۔ مقنن کو پسند و نصیحت اور قانونی منرا و دونوں سے کام لینا چاہئے۔ مختصر یہ ہے کہ اس کی خیالی حکومت کو دور حاضر کے کلیسا اور حکومت دونوں کے اختیارات حاصل ہیں۔ اس بنا پر بھی وہ فرد کی زندگی کے لئے جس قدر قانونی دباؤ تجویز کرتا ہے وہ اس زمانہ کے متعلم کو گھبرا دینے کے لئے کافی ہے۔ اس کے شہریوں کو از روئے قانون معمولی صنایع تاجریا وکیل بننے کی اجازت نہیں۔ ان کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ تین سال موسیقی کی تعلیم حاصل کیں مگر اس سے زیادہ نہیں۔ ان کو اس امر پر مجبور کیا جائے گا کہ اٹھارہ برس کے سن تک شراب سے قطعاً اجتناب کریں، چالیس برس کے سن تک دعوت کی دلچسپ بے اعتدالیوں سے کنارہ کش رہیں۔ چالیس سال کے بعد ان سفر کرنے کی اجازت ملے گی پینتیس سال کے سن کے بعد اگر کوئی مجر رہے گا تو اس پر جرمانہ کیا جائے گا۔ دیوتاؤں کے وجود سے انکار کر تایا یہ کہنا کہ ان کو قربانیوں سے راضی کیا جاسکتا ہے خلاف قانون ہو گا۔ ان کی شاعری اور گیتوں کی سخت نگرانی ہوگی۔ ان کی دعوتوں میں اخراجات کا خاص لحاظ رکھا جائے گا اور اس کے لئے سخت قوانین ہوں گے اور عام شہری قوانین اور ان کے متعلقہ نصاب کو مقنن اور محافظان قانون کے کہنے کی بنا پر بے چارے تسلیم کریں گے۔ قوانین کی مصلحت صرف چند فلسفیانہ ذہن کے لوگوں کو سلوم ہوگی۔

فلاطون کا خیال لذت کے فرض کرو کہ فلسفہ اور مدنی فضیلت دونوں کی نوعیت کی پوری متعلق اور اس کا متعلق طرح پر شرح کی جا چکی ہے۔ تو اب صرف یہ دریافت کرنا باقی انسانی حیر سے۔ رہ جاتا ہے کہ اس قسم کی تشریح انسان کی خیر اصلی کے متعلق کس حد تک کامل بیان پیش کرتی ہے۔ یہاں (غلطی اور

غلط بحث کے ایک نہایت ہی بڑے سبب سے بچنے کے لئے) پہلے ہم کو یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اس امر سے نہ سقراط نے کبھی انکار کیا ہے اور نہ فلاطون انکار کرتا ہے کہ انسان کی اصلی خیر خود اس کی عافیت و سعادت ہے ہوتی ہے بلکہ سقراط فلاطون دونوں اس کو اپنے استدلالات میں مسلم مانتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک وہ سوال جو عملی اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے کہ اور جس کے متعلق شکوک اور مباحثے ہوئے ہیں یہ نہ تھا کہ آیا انسان کی خیر اصلی اس کی ذاتی عافیت ہوتی ہے بلکہ وہ جزئی اشیاء جن کو عام طور پر خیر متعین خیال کیا جاتا ہے (مثلاً عذت لذت۔ دولت۔ شہرت) کسی حد تک اس کی سعادت کا موجب ہوتی ہیں یا کس حد تک اس کی سعادت ان پر مشتمل ہوتی ہے اور سقراط و فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سوال کا صحیح طور پر جواب دینے کے لئے ہم کو تصور خیر کے عام معنی اور خیر کی حقیقی ماہیت کے ماننے کی اسی طرح سے ضرورت ہوتی ہے جس طرح سے کہ خیر کے متعلق دیگر مسائل حل کرتے وقت ہوتی ہے۔ لیکن جب فلاطون کی تصویریت کا نشو و نما اس کے ذہن میں

۱۔ یہ خیال جس کی دور حاضر کے مشہور مصنف تک تائید کرتے ہیں بالکل بے بنیاد ہے کہ ”طمانیت“ کو انسانی افعال کی غایت اور سطوئے قرار دیا ہے اور فلاطون اس کا مخالف تھا اس خیال کے اندر جو غلطی مضمر ہے وہ اس قدر اہم نہ ہوتی اگر سعادت کے مراد جو یونانی لفظ ہے اس کا انگریزی میں Happiness یعنی مسرت سے ترجمہ نہ کیا جاتا جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کے تسقل میں لذت بخش احساسات کا عنصر کم و بیش نمایاں ہو گیا ہے۔ حالانکہ فلاطون و ارسطو (اور خود سقراط بھی) کو کاری کو سعادت کا لازمی جزو سمجھتے تھے۔

کامل طور پر ہو چکا اور وہ ”بجائے خود خیر“ سے کل دنیا کی غایت مراد لینے لگا تو ظاہر ہے کہ فرد کے لئے خیر اصلی کی جو تحقیق تھی وہ اس عمیق مابعد الطبعی تحقیق سے علیحدہ ہونے لگی جس سے کہ اس نے راز کائنات کے افشا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ”بجائے خود خیر“ یا خیر مطلق ”اشیاء کی اصلی بنیاد ہے تو بھی وہ خیر جس کے متعلق کلبیہ و سرینہ میں اختلاف تھا (اور جس کے متعلق فلیبس میں خود فلاطون ان سے گفتگو کرنے کے لئے تیار ہے) قطعاً کوئی نسبتہ مقرون شے ہونی چاہئے۔ یہ کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو حسی زندگی سے تعلق رکھتی جس سے انسان کی واقعی زندگی محیط ہوتی ہے۔ کیا اس کی صرف اس قدر تعریف کر دینی کافی ہوگی کہ یہ حکمت یا نیکی کے راستے پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یا اس کا ایک جز و لذت ہے اور اگر لذت ہی پر خیر مشتمل ہے تو اس کی اہمیت کیا ہے۔

ان امور کے بارے میں فلاطون کے خیالات میں چند بار تذنب ہوا ہے۔ وہ پہلے تو بظاہر یہ کہتا ہے کہ لذت اصل خیر ہے (پروٹاگورس پیرنیڈاؤرگار جیاس) وہ اس کے خیر ہونے ہی سے انکار کر دیتا ہے، فلسفی جو لذت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو خارجی و آنی شے کے طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ محض ایک عمل ہوتا ہے حقیقی و اصلی خیر نہیں ہوتی۔ نیز یہ بات بھی متفق ہوئی ہے کہ جن احساسات کو عملالذات کا ماننا جاتا ہے، وہ الم کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں مگر خیر کسی شر کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتی چونکہ لذات چند تکلیف دہ اعتیاجات کی تشفی ہوتی ہیں، اور جب یہ تشفی ختم ہو جاتی ہے تو یہ بھی ختم ہو جاتی ہیں اس اعتبار سے عام طور پر بعض لذات کو خیر کہا جاتا ہے مگر صرف اس بناء پر خیر کہا جاتا ہے کہ ان میں آئندہ خیر کے پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال سقراط کی تعلیم سے اس قدر مختلف تھا کہ فلاطون اس کو زیادہ مدت تک قایم نہ رکھ سکتا تھا یہ امر کہ لذت خیر مطلق کا اہم جزو نہیں ہے، اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اس کو انسانی زندگی کی مقرون خیر میں شامل نہ کیا جائے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صرف ادنی قسم لذات تکالیف احتیاج کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اسی وجہ سے رمیلک میں اسس کو فلسفیانہ

یعنی ذی فضیلت زندگی کے ہر قسم کی زندگی سے بہتر و برتر ہونے کے مسئلہ کو لذت کی کسوٹی پر جانچنے میں کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہاں وہ اس طرح پر استدلال کرتا ہے کہ فلسفی ریائیک آدمی ہی فی الحقیقت لذت سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ عیاش آدمی زندگی بھر تکلیف و احتیاج، اور بے المی کی محض بے کیفیت زندگی کے مابین ڈانوا ڈول رہتا ہے جس کو وہ غلطی سے لذت سمجھ لیتا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ شدید و مد کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب ہم دیوتاؤں سے نہیں بلکہ انسانوں سے گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو یہ ثابت کرنا پڑتا ہے کہ جس زندگی کو ہم شریف ترین و بہترین کہتے ہیں، یہ ایسی زندگی ہوتی ہے جس میں الم سے لذت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن اگرچہ فلاطون بہترین اور خوشگوار ترین کے اس اعلیٰ تعلق کو حقیقی اور اہم کہتا ہے مگر لذت پر اس کی اس قدر تاکید محض عوام کے لئے ہے۔ کیونکہ فلیبیس میں جب وہ حکمت و لذت کے دعاوی کا زیادہ فلسفیانہ انداز میں مقابلہ کرتا ہے تو لذت کو حکمت کے مقابلہ میں بالکل شکست ہو جاتی ہے اور مقصود انسانی خیر کے عناصر بیان کرتے وقت اگر رنگ صورت و اداز علمی و زرشوں کے لذات اور ضروری تشفیات اشتہا تک کو بھی جگہ دی جاتی ہے مگر یہ جگہ صرف ادنیٰ درجہ کی ہے اس کے ساتھ ہی اپنے آخری نظریہ میں فلاطون اس مبالغہ سے بھی بچنا چاہتا ہے کہ ادنیٰ درجہ شہوانی تشفیات ہر قسم کے مبالغہ سے بری ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک عضو جسم کے اپنی فطری حالت پر عود کرنے کی مثالیں ہیں جس پر کہ اس کے نزدیک لذت مشتمل ہوتی ہے۔ وہ صرف اس امر کا مدعی کہ لذت کا

۱۔ فلسفہ فلاطون میں یہ بات خاص طور پر غور کے قابل ہے کہ اس مکالمہ میں مابہ النزاع فضیلت و لذت کے مابین ہے۔ مگر کسی قسم کا تغیر بنیاد تسلیم کے بغیر جس پر آخر الامر بحث ہوتی ہے وہ فلسفیانہ زندگی اور ادنیٰ شہوانی کا مسئلہ ہے۔

۲۔ لذت و الم کے متعلق فلاطون کا سب سے آخری طبیعی نظریہ ٹیمس میں صفحہ ۶۲-۶۵ پر ملتا ہے اس میں جس کو جسم کے ان حصوں کی حرکت شدید ہوتی ہے اور متنازعہ حصہ کے اجزائیں اپنا تک اختلال واقع ہوتا ہے تو اہم کا احساس ہوتا ہے اور اس حالت سے فطری

عام طور پر جو اندازہ کیا جاتا ہے وہ بڑی حد تک پر فریب ہے کیونکہ عضو کی پہلی یا متلازم المناک حالت کے تقابل سے لذت کا وہم ہو جاتا ہے۔ یہ معلوم کر کے متعجب نہ ہونا چاہئے کہ خیر و لذت کے تعلق کا پیچیدہ نظریہ فلاطونی گروہ میں زیادہ عرصہ تک نہیں رہا۔ فلاطون کے جانشین اسپوسیسیس کی رہنمائی میں (جیسا کہ ارسطو کی بحث سے معلوم ہوتا ہے) فلاطونیوں نے صرف لذتیت کی مخالفت کو اپنا مسلک بنالیا۔

جب متعلم فلاطون سے ارسطو پر آتا ہے تو وہ ان دو فلسفیوں کی عادات ذہنی اور ادبی طرز و روش کے تقابل سے اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ یہ سمجھ لینا سہل ہے کہ ان کے فلسفوں کو عام طور پر ایک دوسرے کی ضد کیوں خیال کیا جاتا ہے۔ اور ارسطو نے اپنی اخلاقیاتی و ما بعد الطبعیاتی تصانیف میں فلاطون پر جو شدید نکیتہ چینی کی ہے اس سے اس خیال کی اور بھی تائید ہوتی ہے۔ لیکن فلاطون کے تعلق کے دو سو سال سے بھی کچھ بعد اتنا گیس ساکن عقلمان نے اس گروہ کے صدر ہونے کی حیثیت سے جو عموماً ایک میڈمی کے نام سے مشہور تھا اور جو فلاطون کو اپنا بانی خیال کرتا تھا، ارتبائیت کی تردید کی جس کو درمیانی زمانہ کے بیشتر حصہ میں فلاطونی نظر خیال کیا جاتا ہے اس پر فلاطون و ارسطو دونوں متفق تھے۔ بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ دعویٰ بے بنیاد تھا۔ کیونکہ فلاطون سے ارسطو کا اختلاف اس وقت بہت زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے، جب ہم ارسطو کی اخلاقیات کے عام عقلی یا اخلاقیات و دیگر علوم کے تعلق یا نظام فضائل کی تفصیل پر غور کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود خیر انسانی کے نظریہ کے اصل خاکہ میں وہ اپنے استاد کے ساتھ بالکل متفق ہے۔ ان دونوں کا فرق اس وقت بالکل محو ہو جاتا ہے جب ہم ان کو اس بحث کی نسبت سے دیکھتے ہیں جو بعد میں رواقیہ اور ایسی قوریہ کے

بقیہ صفحہ گزشتہ۔ حالت کی طرف عود کرنا لذت کا باعث ہوتا ہے مگر اختلال اور عدد و وزن تدبیری اور غیر محسوس ہو سکتے ہیں۔ اس بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ الم ہو مگر لذت کا احساس ہو یا لذت کا احساس ہو مگر اس سے پہلے الم کا احساس ہو۔

مابین ہوئی ہے۔ اگر اس امر پر بھی غور کیا جائے جس میں ارسطو کو فلاطون سے براہ راست اختلاف ہے، اس میں بھی اہل اختلاف اتنا نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ شاگرد کے اعتراضات استاد کے فلسفہ کے زیادہ تر اس حصہ پر وارد ہوتے ہیں جن میں کہ استاد تفکر نہیں بلکہ تمثیل کیا ہے۔ فلاطونی فلسفہ کا اصل ایجاد بی نتیجہ ارسطو کی تحلیل سے اور واضح ہو جاتا ہے۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون کے نزدیک، ایک سب سے اعلیٰ علم یا حکمت ہے جس کا مقصد خیر مطلق ہے۔ اس کے علم میں تمام جزئی اچھائیوں اور خیروں (یعنی ان تمام چیزوں کا علم شامل ہوتا ہے جن کے ہم اردو عقل جاننے کی کوشش کرتے ہیں) کا علم مضمر ہوتا ہے اور نیز ہر قسم کی عملی نیکی بھی اس کے اندر ہوتی ہے، کیوں کہ کوئی شخص فی الحقیقت اس امر سے واقف نہیں ہوتا ہے کہ خیر کس میں ہے اور اس کے مطابق عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مگر باوجود اس اذعان کے جس کے ساتھ اس نے ا بعد الطبیعیاتی فلسفہ اور عملی حکمت کو ایک کیا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے خیر مطلق کے علم سے سعادت کی جزئیات مستنبط نہیں کرتا اور نہ وہ اس سے خاص علوم و فنون کے جزئی وقوفوں کو مستشف کرتا ہے۔ لہذا جب ارسطو یہ مطالبہ کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے فن یا علم (جو اس کے نزدیک تدبیر ہے) کیونکہ سعادت کا دار و مدار اکثر و بیشتر سیاسی معاہد پر ہونا لازمی ہے) کو اپنی غایت کی تعریف کرنی چاہئے اور یہ کہ خیر مطلق کا علم اس کے لئے اسی طرح سے بے سود ہو گا جس طرح سے کہ یہ بہ نسبت اختصاصی فنون و صنائع کے لئے ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون کوئی ایسی برہان قاطع پیش نہیں کرتا جس سے اس کا اثبات ہو جائے جس کا ارسطو منکر ہے۔ اس میں شک نہیں ارسطو نے نظری علم یا حکمت (جس کا تعلق کائنات کے

۱۱) فلاطون ایک باغ میں درس دیا کرتا تھا غالباً یہ باغ اس کے شاگردوں کو میراث میں ملا اور بعد اس کے گروہ کے صدر مالک ہوتے چلے آئے۔ اس کے قریب ایک درزش گاہ بھی اسی کے نام سے اس کا ایکٹھی نام ہو گیا تھا۔

ابدی و غیر متغیر حقایق سے ہے، اور عملی حکمت یا تدبیر جس کی غایت انسانی یا عملی خیر ہے، کے مابین جو امتیاز کے ساتھ کیا ہے، اس کی طرف فلاطون کی آخری تصانیف میں بھی اشارہ ملتا ہے اگرچہ اس کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا اس کے اصول کے خلاف ہے۔ مثلاً فلیبس میں خیر کے متعلق جو بحث کی ہے، اس کا تعلق قطعاً انسانی خیر اور فکر و لذت کے دعاوی سے ہے (اس طرح پر کہ فکر کا دعویٰ ہے کہ خیر انسانی تفکر کے اندر ہے، اور لذت کہتی ہے کہ خیر شادی و شگوار احساسات پر مشتمل ہے۔ مترجم) وہ صرف خدائی فکر کی طرف رجوع ہوتے وقت جو کہ عالم منتظم کی خیر ہے یہ کہتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جو ہماری موجودہ بحث سے قطعاً خارج ہے۔ اسی طرح سے اس کی آخری اور سب سے بڑی اخلاقی سیاساتی تصنیف (یعنی لاز) میں اس کی مخصوص مابعد الطبیعیات کا پتا ہی نہیں ہے۔ دوسری طرف انسانی اور خدائی خیر کا تعلق جو ارسطو بیان کرتا ہے اس قدر قریبی ہے کہ شاید فلاطون نے بھی ان کے مابین اس سے زیادہ قریبی تعلق کا تعقل نہ کیا ہو۔ کائنات کی خیر اصلی ارسطو کے نزدیک عام مجرد فکر کی خالص فعلیت ہے، جو ایک ساتھ ہی موضوع بھی اور معروض بھی جس میں کبھی تغیر واقع نہیں ہوتا ہے اور جو قدیم ہے۔ یہی اس مقرون دنیا کے کل عمل تغیر کی علت غائی اور مبدأ اولین ہے۔ وہ اور فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اسی قسم کی خالص فکری فعلیت انسانی زندگی کی بہترین و برترین صورت ہے۔ اور فلسفی سے جہاں تک ممکن ہو گا اسی قسم کی زندگی کے معاملات سے بھی روکا رکھنا پڑے گا۔ اور اس حلقہ میں اس برترین خیر کامل اخلاقی فضیلت حاصل کر لے ہو سکے گی اس میں شک نہیں کہ ارسطو کا یہ کہنا کہ اخلاقی فضیلت کو باری تعالیٰ سے منسوب کرنا مناسب نہیں بظاہر فلاطون کے اس خیال کی ترویج معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا عادل شخص سب سے زیادہ معبودوں کے مشابہ ہو گا۔ مگر یہاں بھی جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ فلاطون کی عدالت کے معنی ہمنا اور متوازن فعلیت کے ہیں تو اختلاف کا وزن بہت کم ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ ارسطو ذات خداوندی سے جو لذت کو منسوب کرتا ہے اس سے

فلاطون سے بہت بڑا مابعد الطبیعیاتی اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف ایسا ہے، جس کی عملی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں، اور جو انسانی اور خداوندی خیر کی مماثلت کو، اور زیادہ قابل فہم بنا دیتا ہے اور نہ ارسطو کا سقراط کے اس سوال سے انحراف کہ ”فضیلت علم ہے فلاطون کے انحراف سے کچھ زیادہ ہے۔ اگرچہ فلاطون کی نسبت ارسطو نے اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ ہر شخص جو فعل عدا کرتا ہے اس میں اس مقصود وہ ہوتا ہے کہ جس کو وہ خیر خیال کرتا ہے، مگر عملی حکمت یا اخلاقی بصیرت کامل اور حقیقی معنی میں عمل کر رہی ہو تو دونوں کے نزدیک یہ لازمی طور پر فضیلت کا باعث ہوگی۔ مگر دونوں اس امر کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی بصیرت کو واقعی بنانا محض عقل کا کام نہیں ہے بلکہ اس کا مدد عقل اور نفس کے غیر عقلی اور نیم عقلی اجزاء کے مابین صحیح قسم کے تعلقات کے قائم ہونے پر بھی ہے۔ اس لئے فضیلت کے پیدا کرنے میں دہائی تعلیم اس قدر مفید نہیں ہوتی ہے، جس قدر کہ عمدہ فطری رجحانات والے لوگوں کی ابھوشیاری کے ساتھ تربیت مفید ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے فلسفہ میں یہ خیال نسبتاً ایک متعین و نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ شاگرد واضح الفاظ میں یہ کہہ کر کہ ذی فضیلت یا نیک عمل کی اصلی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو محض اسی کے خاطر اختیار کیا جاتا ہے استاد سے یقیناً ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ مگر اس میں بھی وہ اس اعتقاد کو اصولی صورت میں بیان کر دیتا ہے جس کو استاد دل نشیں کر دیتا تھا۔ اور نہ ارسطو کا یہ بیان لذت اور انسانی سعاد کے متعلق اس سے کچھ بہت زیادہ مختلف ہے، جس حد تک اس بارے میں فلاطون پہنچ چکا تھا، اور جو ہم کو بعد کے مکالمات سے معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ارسطو کو اب لذائذ کی انتہائی مخالفت کا مقابلہ کرنا تھا، جس کو فلاطونی گروہ نے اسپو سیس کی سرکردگی میں اختیار کر لیا تھا۔ ارسطو کے نزدیک لذت سعادت کا لازمی جزو نہیں، بلکہ ایک ایسا عارضہ ہے، جو اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ انسانی سعادت اصلی عمل نیک یعنی کسی قسم کی عمدہ فعلیت پر

مشکل ہوتی ہے، اب اس کے مقصود مجرد حقیقت ہو یا شریفا نہ کر دے قطع نظر اس لذت کے جو علم و فضیلت کے ساتھ ہوتی ہے یہ اس کے بغیر بھی عقلی پسند کے معروض بننے کے لائق ہوتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود تمام افعال کے ساتھ لذت ہوتی ہے اور ایک معنی کر کے یہ اس سے مکمل ہوتے ہیں۔ اور جس قدر فعل میں فضیلت ہوتی ہے اسی حد تک یہ بہتر و پسندیدہ تر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ لذت کی نوعیت کے متعلق فلاطون کے بیان پر نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ ہم لذت کا نہ تو عمل کی حیثیت سے تعلق کر سکتے ہیں اور نہ عود توانائی کے طور پر۔ اور وہ یہ سچ کہتا ہے کہ عود توانائی نفسیاتی نہیں بلکہ مادی واقعہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر ان اختلافات کے معنی یہ نہیں کے ان دو فلسفیوں میں اتحاد خیال نہیں ہے۔ اور یہ خیال کہ بری لذتیں اصلی و حقیقی لذتیں نہیں ہوتیں، اس قدر فلاطونی ہے کہ ہم کو اسے ارسطو کے یہاں پا کر حیرت ہوتی ہے۔

جس حد تک خیر انسانی کے متعلق فلاطون و ارسطو میں کوئی سعادت انسانی کے متعلق اہم اختلاف بھی ہے اس حد تک میرے نزدیک سقراط کی ارسطو کا خبیال اخلاقیاتی تعلیم کے ایجابی عنصر سے ارسطو کا نظریہ فلاطون کی نسبت قریب تر ہوتا ہے، اگرچہ یہ زیادہ اصطلاحی اور مدرسی شکل میں پیش کیا جاتا ہے اور اس سے سقراط کے اساسی مہمہ کی زیادہ واضح طور پر تر وید تشریح ہوتی ہے۔ اسی نتیجہ پر ہم اس وقت پہنچتے ہیں جب ہم تینوں فلسفیوں کی تعلیم کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اگرچہ سقراطی تعلیم کا مکالمات فلاطون کی نہایت ہی نمایاں خصوصیت ہے مگر اخلاقیات میں اس کا اصلی طریقہ استخراجی ہے۔ وہ صرف یہ تسلیم کرتا ہے کہ عام عقل سے اسے عارضی قدم اور نقاط آغاز لمباتے ہیں جن کے ذہن خیر مطلق کے علم تک بلند ہوتا ہے، اور مطلق کا علم حاصل کرنے کے بعد بھی انسانی جزئی خیروں اور اچھائیوں کا صحیح طور پر تفحص کر سکتا ہے۔ ارسطو اخلاقیات میں فلاطون کی ماورائیت کو رد کر کے فلاطون کی تعلیم کا صرف وہ حصہ باقی رکھ لیتا ہے جس میں سقراط کے اصل طریقہ کے مطابق

عوام کی رائے سے استقراء اور تصحیح کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے فلسفے کا بیج بیج اُس وقت اچھی طرح سے سمجھ میں آتا ہے جب اس کے ادبی طریقہ کو ایک ایسا سقراطی مکالمہ خیال کریں جس کو ایک شخص کی تقریر میں بدل دیا گیا ہے یعنی جو چوک سے درسگاہ میں آگیا ہے۔ مثلاً اپنی کتاب اخلاقیات کے شروع میں وہ ہم کو انسان کی غایت اصلی یا خیر حقیقی کے اساسی تعقل تک سقراطی استقراء سے لے جاتا ہے۔ تمام انسان عمل کرتے وقت ہر لحظہ نتیجہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہیں، اب وہ اس نتیجہ کی خواہ محض اس کی خاطر خواہش کریں، یا کسی اور غایت کے وسیلہ کے طور پر۔ مگر ظاہر ہے کہ ہر شے کی وسیلہ کے طور پر خواہش و تلاش نہیں کیجا سکتی۔ اس لئے کوئی آخری و اصلی غایت یا چند غائتیں ہونی لازمی ہیں جو علم یا فن اس آخری غایت کی تحقیق کرے گا اس کا تعلق دیگر ایسے فنون سے جن سے کوئی خاص غایت یا فائدہ مقصود ہو گا بالکل اصلی و تعمیری قسم کا ہونا ضروری ہے۔ ہم یہ دیکھتے ہیں لوگ واقعا ایک ایسی غایت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو متفقہ طور پر سعادت کہتے ہیں۔ مگر اس کی نوعیت کے متعلق ان کے خیالات میں بہت بڑا اختلاف ہے۔ پس ہم صحیح خیال تک کیونکر پہنچیں تاہم یہ دیکھتے ہیں کہ لوگوں کی قسمیں، ان کے فرائض کے اعتبار سے کی جاتی ہیں انہی کے اعتبار سے ان کا نام رکھا جاتا ہے۔ ہر قسم کے آدمی اور انسان کے تمام

۱۔ میں لفظ استقراء کو وسیع معنی میں استعمال کرتا ہوں اور اس سے ہر ایسا عمل مراد ہے جس میں جزئی احکام و تصدیقات نے نسبت عام نتائج کا استنباط کیا جاتا ہے۔

۲۔ یونانی زبان میں جو اس کے لئے لفظ ہے اس کا انگریزی میں (Happiness) دمسرت سے ترجمہ کیا جاتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا لفظ جس سے وجود انسانی کی غایت اصلی کا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ مگر اسی میں احساس کی ایک خاص حالت کا ایسا متعین عنصر موجود ہے کہ یہ اس لفظ کے لئے موزوں نہیں جس کو ارسطو استعمال کرتا ہے۔ اس لئے ایک بہت بڑی غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا سعادت یا طابیت کے نامائوس لفظ سے ترجمہ کیا جائے۔

اعضاء و جوارح اپنا اپنا خاص فریضہ رکھتے ہیں، اور ان کو اس فریضہ ہی کے اعتبار سے اچھا یا برا کہا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنا فریضہ اچھی طرح سے انجام دیتے ہیں تو اچھے کہلاتے ہیں اور اگر بری طرح سے انجام دیتے ہیں تو بُرے کہلاتے ہیں۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انسان کا بحیثیت انسان ہونیکے بھی ایک فریضہ ہے اور یہ کہ سعادت یا طمانیت جسکی اس کو تلاش ہوتی ہے، اسی فریضہ کے اچھی طرح سے انجام دینے سے حاصل ہوتی ہے یعنی انسان کی جو معمولاً زندگی ہوتی ہے، اس کے نفسِ عظمیٰ کی زندگی اچھی طرح پر گزارنے سے جس کو ہم انسان کی خصوصیت امتیازی سمجھتے ہیں۔

نیز عامۃ الناس کی رائے کا احترام ارسطو کے یہاں محض اس طریق ہی سے ظاہر نہیں ہوتا، جس سے کہ یہ اس عقل تک پہنچتا ہے، بلکہ وہ عقل پر وہ جس طرح سے بحث کرتا ہے، یہ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اول تو اگرچہ ارسطو کے نزدیک انسان کی کامل ترین سعادت اس کے ”مقدس ترین حصہ“ یعنی خالص فکری عقل کے عمل کے اندر مشتمل ہوتی ہے، مگر وہ اس معامہ میں نہیں پڑتا کہ اسی کو خیر انسانی کہے اور اس کے علاوہ اور کسی کو خیر مانے ہی نہیں۔ اس حد تک اس میں شک نہیں کہ اس کی کتاب کا بیشتر حصہ ادنیٰ خیر ہی کی تشریح سے بھرا ہوا ہے جس کا عملی زندگی میں اس وقت تحقق ہوتا ہے، جب نفس کے اشتہائی و تسویتی عنصر عقل کے تحت عمل کرتے ہیں۔ لیکن جب ”فریضہ کے اچھی طرح انجام دینے کے تصور کے معنی میں وسعت بھی دی گئی، اور اس لذت کا بھی لحاظ کیا گیا جو اس عمل کے ساتھ لازمی طور پر ہوتی ہے پھر بھی یہ ان تمام جزئیات پر پوری طرح سے حاوی نہ ہو جس کو یونانی عموماً سعادت انسانی کے لئے لازمی سمجھتے تھے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کے فرائض کے پوری طرح سے انجام دینے کے لئے جیسا کہ ارسطو کہتا ہے کہ تھوڑی سے مادی دولت بھی ہونی ضروری ہے (اس کے فلسفہ میں غربا کے لئے سعادت کی گنجائش نہیں) پھر بھی بہت خیریں اور اچھائیاں ایسی باقی رہ جاتی ہیں مثلاً حسن شرافت نسب فی فلاح نسل وغیرہ کہ جن کی موجودگی و عدم موجودگی سعادت انسانی کے عام خیال کو

ہم بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کے محض طبیعی احساس یا قابلیت احساس کے معنی تو نہیں ہو سکتے مثلاً جیسے کہ غصہ خوف رحم وغیرہیں کیونکہ ان پر محض طبیعی احساس ہونے کی حیثیت سے تعریف و مذمت کوئی حکم صادر نہیں کرتا۔ بلکہ یہ ایک ایسی مقررہ عادت کو ظاہر کرتی ہے جو قواعد و ضوابط کے ماتحت ایسے افعال کے سلسلہ کو انجام دینے سے پیدا ہو گئی ہے جس میں افراط و تفریط سے بچا گیا ہے، اور مذکورہ بالا فطری جذبات کا محدود اور منضبط طریق پر تجربہ کیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صاحب فضیلت شخص بغیر داخلی تضادم کے ایسے افعال کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے، جو بہ اعتبار اپنے نتائج کے خیر الامور و وسطا کے مطابق ہوتے ہیں اس حد تک فضیلت فنی کمال کے مشابہ ہے کہ یہ بھی مشق سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا اظہار حد سے زیادہ اور حد سے کم کی متضاد غلطیوں سے کامیابی کے ساتھ بچنے میں ہوتا ہے۔ لیکن فضیلت اور ہنروری میں یہ فرق ہے کہ اس میں ایسے افعال کو جن کے کرنے سے، فضیلت حاصل ہوتی ہے ان کے اندورنی اخلاقی حسن کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اور کسی ایسی غایت کے لئے نہیں کیا جاتا ہے جو خود فعل سے باہر ہو۔ احساس اور وہ خارجی فعل جس میں فضیلت کا تحقق ہوتا ہے، ممکن شقوں کے مابین محض ریاضیاتی اوسط ہی نہیں ہوتا، بلکہ ہر حالت میں اس کا تعین فاعل اور گرد و پیش کے حالات کی نسبت سے ہوتا ہے، حقیقت تو یہ ہے کہ اکثر یہ ضدین میں سے ایک کے قریب تر ہوتا ہے۔ مثلاً شجاعت۔ بزدلی کی نسبت تھور سے زیادہ قریب ہے۔ صبح اوسط کا تعین عملی حکمت رکھنے والے حضرات کا کام ہے کہ وہ اپنے استدلال اور حکم لگانے کی قوتوں کے ذریعہ اس کو صحیح طور پر متعین کریں۔

اب تک تو اس عام تعقل کا ذکر تھا جس میں اوسط محض ان نتائج کو بیان کر رہا ہے جن تک فلاطوں سقراط کے تصور فضیلت کو ترقی دینے، اور اس کی تصحیح کرتے ہوئے، بتدریج پہنچ چکا تھا۔ جزئی فضائل کی جو اس نے فہرست تیار کی ہے وہ بھی ایک مدت تک فلاطون کی بنیاد پر قائم کی ہے۔

یہ شخص فلاطون ہی کی فہرست ہے، جس کو روزمرہ کی گفتگو سے چند نئے نقطات داخل کر کے بڑھا دیا گیا ہے اور جس کی عام عقل کے مطابق تعریف کی گئی ہے جس کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں۔ لیکن ان دو فلسفیوں کا بیان اہمات فضائل کے باب میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ کیونکہ فلاطون فضیلت کی وحدت اصلی اور فضائل کے باہمی ربط سے (جو کہ عام طور پر مسلم ہے) متاثر ہو کر ہر فضیلت کے ذکر کو اس قدر وسعت دیتا ہے کہ یہ عام فضیلت پر بھی خاصی طرح سے صادق آسکتا ہے۔ برخلاف اس کے ارسطو کی تحلیلی ذہانت اور اس کا استقرائی طریقہ اس کو ان اصطلاحات کی جن کو کہ وہ عامۃ الناس کی گفتگو سے لیتا ہے، حد سے زیادہ محدود و تعریف کر دینے کی طرف لے جاتے ہیں۔ حکمت و عدالت کے تعقلوں پر علحدہ بحث کرنے کے خیال سے وہ ان کو چھوڑ کر شجاعت و عفت سے آغاز بحث کرتا ہے، اور ان کو فلاطون کی طرح سے نفس کے غیر ذی عقل عنصر کی فضیلت کہتا ہے۔ شجاعت کی وہ خاص احتیاط کے ساتھ تحلیل کرتا ہے، اور اس میں وہ اس اہمیت جو اس رواجی تعریف و تفتیش کے وقت دی جاتی ہے، اس لفظ کا صحیح استعمال تو زیادہ تر لڑائی کے وقت ہوتا ہے۔ اس کا اظہار اس بے خوفی سے ہوتا ہے، جس سے انسان ایسے مواقع پر اموات کا مقابلہ کرتا ہے جہاں موت سے اس کی عظمت و شرافت ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے مواقع زیادہ تر حالت جنگ میں پیش آتے ہیں۔ مثلاً سمندر میں طوفان کے وقت شجاع آدمی سے کوئی ہر اس ظاہر ہوگا مگر وہ اس موقع پر صحیح معنی میں شجاعت ظاہر نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کی موت کے اندر کوئی ایسی بات نہیں جس سے اس کی شرافت و عظمت ظاہر ہوتی ہو۔ نیز یہ کہ شجاعت اصلی (اس معنی میں جس میں کہ یہ فضیلت ہے اور اس میں شجاعانہ فعل کو اس کی ذاتی خوبی اور عظمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے) کو مدنی شجاعت سے جس کا محرک خوف بے آبروئی یا الم ہوتا ہے خود اعتمادی سے جو تجربہ کی بنا پر ہو، اس جرات سے رجائی طبیعت یا جہالت کی بنا پر ہو اور محض جسمانی و طبعی شجاعت سے علحدہ سمجھنا چاہئے۔ جسمانی و طبعی شجاعت ایک طرح کا

عام مصالح ہے جو اعلیٰ محرک کے پیدا ہو جانے سے فضیلت کے اندر ترقی کر سکتا ہے۔

جس طرح سے شجاعت میدان جنگ تک محدود ہے، اسی طرح سے عفت بھی عام استعمال کے مطابق لذات جوع و عطش و جنس سے تعلق رکھتی ہے۔
 عقیف ان اشتہاؤں کی حد سے زیادہ پرورش کرنے سے نفرت کرتا ہے اور ان کی جائز تشفی سے بھی حد سے زیادہ خوش نہیں ہوتا نہ وہ ان لذات کی حد سے زیادہ خواہش کرتا ہے اور نہ ان کی عدم موجودگی سے اس کو بہت زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس فضیلت کے متعلق تقریب کی غلطی (یعنی لذات اشتہا سے ناجائز طور پر بے حس رہنا) ارسطو کے نزدیک انسانوں میں بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فضیلت اصلی جس سے صحیح و صائب افعال کا اندرونی کشمکش و تصادم کے بغیر ہونا متصور ہوتا ہے اور ضبط نفس جس سے گمراہ تسویقات کے ساتھ ایک طرح کی کشمکش ظاہر ہوتی ہے کہ اہم امتیاز پر ارسطو نے اس طرح سے بحث کی ہے کہ یہ عفت سے خاص طور پر متعلق ہے۔ اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ معلوم ہوتی ہے کہ یونانی محاورے کے مطابق ضبط نفس اور اس کے عکس کے لئے جو لفظ ہیں وہ صرف خصوصیت کے ساتھ جسمانی اشتہاؤں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ غصہ اور دیگر غیر منطقی تسویقات پر ان کے استعمال کو زیادہ تر استعارہ خیال کیا جاتا ہے۔

۱۔ میں نکو مجینس ایکس کی کتاب ہفتم کو جس میں کہ اس پر بحث کی گئی ہے یا کتاب پنجم و ششم کو اس معنی میں ارسطو کی تصنیف خیال نہیں سمجھتا جس معنی میں باقی کتاب سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں ان کو اس کے شاگردوں نے لکھا اور انھوں نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ خالص ارسطو کی تعلیم بیان کریں اس لئے ارسطو کے خیال کے مطابق جو عام و مختصر بیان اس پر اگر ان میں دیا گیا ہے یا جو اس کے بعد عدالت علی فضائل، اور علی عقل کے متعلق آئے گا، اس کا بیا کرنا غیر موزون نہیں ہے۔

شجاعت اور عفت کے بعد جن کا تعلق ابتدائی یا حیوانی تنفروں و اشتہاؤں کے ضبط سے ہے، ارسطو و فضیلتیں ایسی بیان کرتا ہے جو انسان کی نسبت مہذب و تمدن خواہش و تلاش کی مقصود ہوتی ہیں یہ عزت و دولت ہیں اور ہر حالت میں وہ ایسی و فضیلتوں کے مابین امتیاز کرتا ہے جن میں سے ایک کو تو صرف چند محدود و منتخب افراد عمل میں لا سکتے ہیں اور دوسری کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً دولت میں معمولی آمدنی کے لوگ بھی فیاضی سے کام لے سکتے ہیں۔ جو ایسی فضیلت ہے کہ اس کا اظہار زیادہ تر خوشدلی کے ساتھ دینے اور خرچ کرنے سے ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ صرف صحیح چیزوں پر کیا جائے اور انسان اسراف و فضول خرچی میں مبتلا نہ ہو۔ مگر اس کے اندر ایسے ذرائع منفعت سے احتراز کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے جو انسان کی عزت کے منافی ہوں۔ مگر شان و شوکت ایسا وصف ہے کہ صرف ایسے اشخاص کے اندر ہو سکتا ہے جو بہت بڑی جائیداد رکھتے ہیں اور جن کی معاشرت کے اندر بلند منزلت ہو۔ ان کی شان کے یہی نمایاں ہوتا ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں کی جناب میں بڑی بڑی ہندیں پیش کریں، شاندار دعوتیں دیں اور لڑائیوں کے لئے جنگی جہاز اور رسالے شاندار طور پر آراستہ کریں۔ اس قسم کے کام جن میں بیحد صرف ہوتا ہے ایک قسم کا زائد لگان ہے، جو اہمیت اور دیگر مقامات پر قانون اور رواج نے اپنے دو تہہ بند باشندوں پر عائد کر رکھا ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع کو عموماً اظہار نمود و نمائش کے لئے نہایت شوق سے کام میں لایا جاتا ہے۔ اس لئے باشوکت انسان کو عامیانہ اور بہودہ قسم کے اسراف سے بچنا چاہئے جو اس فضیلت کی افراط ہے۔ مثلاً ایک جم غفیر کو شادی کی دعوت کھلانا، یا مذہبی گانے میں گانے والوں کو ارغوانی پوشاک پہنانا۔ ان مثالوں کا ارسطو اپنے زمانے کی زندگی سے اقتباس کرتا ہے۔

اسی طرح سے عزت یا شہرت کی طلب کو ارسطو ایک ایسی فضیلت سمجھتا ہے جس کے لئے اس کو ہر وجہ اخلاقی اصطلاحات میں کوئی لفظ نہیں ملتا۔ شہرت پسند اور غیر شہرت پسند دونوں کو کبھی مذمت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور

کبھی تعریف کے معنی میں۔ مگر اس کو خارجی فضائل میں اس سبب سے بڑی فضیلت کے متعلق ہر روش کے بیان کرنے کا بچہ شوق ہے، جو اس سے خود دار انسان انسان کے متعلق ظاہر ہوتی ہے، جس کے اندر کیا ب قسم کی خوبی ہوتی ہے۔ اور وہ اپنی جیسی کہ چاہئے ویسی قدر کرنی چاہتا ہے۔ اس قسم کی خودداری حاصل شدہ فضیلت کی تکمیل ہے، کیونکہ دیگر فضائل اس کے اندر مسلم ہیں دیکھیں کہ کسی قسم کا عیب اس عظیم المثال فضیلت کے منافی ہو گا جو اس سے ظاہر ہوتی ہے) اور یہ ان کو برصاقتی ہے اس کمال فضیلت کے مالک ہونے کے بعد خود دار آدمی کی اگر بڑے اور مشہور لوگ بھی بہت عزت کریں گے تو وہ اس سے صرف معمولی طور پر خوش ہو گا۔ اور چونکہ وہ عوام سے حق بجانب طور پر نفرت کرے گا اس لئے کہ وہ جو عزت کرے گی اس پر وہ کوئی انفعات نہ کرے گا۔ وہ خصوصاً جو اسطو شریف زندگی کے گل سرسبد کی بیان کرتا ہے، وہ اس معنی کر کے اور بھی دلچسپ ہیں کہ یہ عیسائی نصب العین سے بالکل مختلف ہیں خود دار انسان زیادہ دولت مند اور نسبتہ شریف ہوتا ہے۔ وہ احسان کرنے کو تو دوست رکھتا ہے مگر زیر بار احسان ہونے سے شرماتا ہے، اور اگر کسی نے اس پر احسان کیا ہو تو اس ذکر کو وہ گوارا نہیں کر سکتا۔ وہ تمام ادنیٰ درجہ کے مناصب سے پرہیز کرتا ہے، اور جب تک کہ بڑا کام سامنے نہیں آتا وہ بے کاری کو ترجیح دیتا ہے کھلا ہوا دشمن اور کھلا ہوا دوست ہوتا ہے (کیونکہ وہ کسی سے ڈرتا نہیں) وہ صاف باطن ہوتا ہے، صرف عوام کے سامنے البتہ وہ ایک طرح کے جھوٹے انکسار سے کام لیتا ہے۔ وہ بغض و عناد سے بری ہوتا ہے وہ کپش نہیں کرتا۔ زندگی کی معمولی ضرورتوں اور پریشانیوں کی اس کو پروا نہیں ہوتی وہ بہت زیادہ استعجاب یا تعریف نہیں کیا کرتا۔ رفتار میں اس کی متانت ہوتی لہجہ سے سنجیدگی ٹپکتی ہے اور گفتگو سوچ سمجھ کر کرتا ہے۔

ان فضائل کے بعد جن کا تعلق عزت سے ہے وہ علم پڑاتا ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کا اظہار محمد و غصہ سے ہوتا ہے اور یہ فہرست لمنساری مودت (جو خوشامد اور تنگ مزاجی کے مابین اوسط ہے) صداقت اور سنجیدہ ظرفیت

نہ ختم ہوتی ہے۔

فضائل و زرائل کے اس مشہور و معروف بیان میں سنجیدہ تحلیل و مشاہدے کا کافی عنصر ہے، جس سے اس کو تاریخی اہمیت کے علاوہ ایک مستقل دلچسپی حاصل ہے۔ مگر یہ تمام و کمال کردار انسانی پر سنجیدگی کے ساتھ غور کر کے مرتب نہیں کیا گیا ہے اور اس سے خیر کے وہ نمونے ظاہر نہیں ہوتے جو زندگی کے مختلف حصوں میں اس کے مختلف فرائض و علائق کے لئے موزون ہوں۔ شجاعت کو خطرات جنگ عفت کو چند لذات تک محدود کرنے سے بحث کی بے ربطی اور سطحیت ظاہر ہوتی ہے، جو اخلاقی اصطلاحات کے محض عامیانہ استعمال کی تحلیل میں اکثر ہوتا ہے اور نہ ارسطو کا عام اصول فضیلت دکہ یہ ایک اوسط یا درمیانی حالت ہوتی ہے۔ دو کو نامیوئیکے مابین جن کو اس سے افراط و تفریط کی نسبت ہوتی ہے) اس کی بحث کو حقیقت باقاعدہ بنانے میں کچھ زیادہ مفید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے عمدہ نتائج حاصل کرنے میں بھی باقاعدگی اور ضبط، صحیح تناسب و موزونی کا لحاظ اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ نتائج ہنر میں، اور اس ضرورت کا ظاہر کرنا نہایت اہم ہے۔ لیکن ارسطو کا فضائل و زرائل کے متعلق کمی بیان جہاں قطعاً غیر موزون بھی نہیں، وہاں بھی گمراہ کن ضرور ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ بعض اوقات اس قسم کی مضحکہ خیز باتیں کر جاتا ہے جن سے کہ اس نے سچائی کو دینگ مارنے اور جھوٹی انکساری کر بیٹھے مابین اوسط قرار دیا ہے۔

ارسطو کا بیان عدالت اہمات فضائل میں سے عدالت ہی ایک ایسی فضیلت تھی، دوستی اور عملی حکمت جس کا ارسطو نے مذکورہ فہرست میں ذکر نہیں کیا تھا۔ کے متعلق۔ اور اُسے علیحدہ بحث کرنے کے لئے اٹھا رکھا تھا۔ اس کی

کچھ تو یہ وجہ تھی کہ اس کے دو معنی تھے جو فلاطون کے اس فضیلت کے انتقال میں گڈ بڈ ہو گئے تھے۔ وسیع معنی میں یہ قانون شکنی کے مخالف ہے، اور اس طرح یہ معاشرتی پہلو سے کل فضیلت کے مساوی ہے۔ محدود معنی میں یہ ناجائز برتاؤ کی ضد ہے۔ محدود معنی میں وہ عدالت کی دو قسمیں

۱۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ فلاطون کی تعلیم سے یہ بات پہلے ہی ذہن نشیں ہو چکی ہے۔

کرتا ہے (۱) تقسیمی عدالت اس کا اظہار حسب استحقاق تقسیم کرنے میں ہوتا ہے۔ اب یہ تقسیم خواہ دولت کی تقسیم ہو یا اعزازات کی، بہر حال قوم کے افراد میں جو شے بھی تقسیم کرنی ہو اس میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے (۲) اصطلاحی عدالت یعنی ظالم سے مظلوم کے لئے اس قدر تاوان وصول کیا جائے جو اس نقصان کے مساوی ہو، جو مظلوم نے اٹھایا ہے۔ عدالت کی وہ اور تشریح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تبادلہ ایسا، جو معاشرت کو وابستہ و یکجا رکھتا ہے، عدالت کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب وہ چیزیں جن کا تبادلہ ہوتا ہے ایک دوسرے کے ہم قیمت ہوتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک شے کیفیت میں افضل ہو تو دوسری کی کمیت سے اس کا معاوضہ ہو جائے۔ یہ امتیازات بلاشبہ مفید ہیں اگرچہ ان سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ خاص خاص حالتوں میں قویٰ عدالت حصے قرین عدالت تاوان اور قویٰ عدالت سودے کیا ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ارسطو اس سوال کو لیتا ہے جس پر قدیم یونان میں اخلاقی غور و فکر کے آغاز کے وقت بحث ہوتی تھی یعنی عدالت فطری ہے یا راجی۔ ارسطو کا فیصلہ اس کے متعلق یہ ہے کہ شہری عدالت میں جس کا تحقق ان حقوق کے قیام سے ہوتا ہے جو قانوناً ایک متہم حکومت کے شہریوں کو حاصل ہوتے دونوں عنصر مخلوط ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے حقوق کی کامل تعریف کے لئے بہت سی ایسی جزئیات کی نسبت تصفیہ کرنا پڑتا ہے، جن کو فطری عدالت غیر متعین چھوڑ دیتی ہے مگر وہ ان دونوں عنصر کو واضح طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا، اور نہ عدالت فطری شے ایسے قطعی اصول بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے، جن سے ایک ایسی حکومت کے افراد کے فطری حقوق مستنبط ہو سکیں جس کا نظام عدالت کے مطابق ہو وہ انصاف کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ یہ بھی ایک قسم کی عدالت ہے جو اس سے افضل ہے، جس کا تحقق عبارت قانون کی مطابقت سے ہوتا ہے۔

جہاں قانون کے الفاظ کسی خاص اور غیر متوقعہ حالت پر اس کے منشاء کو پورا کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہاں یہ صحیح طور پر اس پر تفوق رکھتا ہے۔

ارسطو کے فضائل کے بیان میں ایک نقص موجود زمانہ کے متعلم کو خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں کرم کو کسی حد تک تسلیم کیا گیا ہے تو فیاضی کی ناقص صورت میں مبہم طور پر تسلیم کیا گیا ہے مگر ایک حد تک یہ کہی ان کریمانہ تاثرات کے علایق پر علحدہ بحث کر کے پوری کر دی گئی ہے جو انسانوں کو ایک دوسرے سے وابستہ رکھتے ہیں۔ یہ باہمی مہر اگر صحیح معنی میں فضیلت نہیں ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ سعادت انسانی کا لازمی جزو ہے افراد مملکت میں رشتہ اتحاد ہونے کی حیثیت سے مقنن کو اس کا عدالت سے بھی زیادہ لحاظ رکھنا چاہئے۔ اس کو محدود اور شدید صورت میں دوستی کہتے ہیں سعادت کو مکمل کرنے کے لئے اس کی فلسفی تک ضرورت ہوتی ہے۔ دوستی کی صحیح بنیاد دو دوستوں کا ایک دوسرے کی نیکی و خوبی کو تسلیم کرنا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے بھی تعلقات دوستی کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں جن کی بنیاد محض افادہ یا لذت پر ہوتی ہے۔ لیکن ان کے اندر سے دوسرے کی خیر کے محض اس کی خاطر طالب ہونگی، وہ خصوصیت معدوم ہوتی ہے جو دوستی کے لئے لازمی و ناگزیر ہے۔ پس سچی دوستی اچھے آدمیوں کے مابین ہوتی ہے۔ اس سے ان کی مسرت کامل ہوتی ہے، کیونکہ ہمدردی سے وہ شعور زندگی وسیع ہو جاتا ہے جو بذات خود ایک خیر ہے خصوصاً اس کے ذریعے سے انہیں عمدہ افعال کو اپنے سے منسوب کرنے کی خوشی خود اپنی فضیلت سے زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ مگر ارسطو دوستی کی اس خیالی بحث پر انسانی محبت کے فطری حالات کی نسبت تجربی بحث اور زیادہ کرتا ہے مثلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ والدین و اولاد میں یہ طبعی وحدت کے ایک جھوٹے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ والدین اولاد سے جو محبت کرتے ہیں وہ مہبت نفس کا ایک امتداد ہوتا ہے۔

اخلاقی فضائل کے بعد ارسطو علمی فضائل کی تحلیل کا آغاز کرتا ہے اس ذیل میں وہ جس سب سے اہم بات پر زور دیتا ہے، وہ دو قسم کی حکمتوں کا امتیاز ہے جن کو فلاطوں نے ایک نقل کے اندر ضم کر دیا تھا یعنی حکمت نظری

اور حکمت عملی۔ اس کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں حکمت نظری اخلاقی مسائل کے تعین میں ہماری رہبری نہیں کرتی۔ بایں ہمہ یہ ایک اعتبار سے عملی بھی ہے، جس حد تک اس کے اعمال انسانی فعلیت کے اعلیٰ ترین اشکال ہیں اس حد تک یہ عملی ہے۔ یہ خیر انسان کی تعریف نہیں کرتی بلکہ اس پر خیر انسانی مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس حکمت عملی اخلاقی فضیلت (جس کی کہ تعریف ہو چکی ہے) کو اگر ہم کامل مان لیں تو یہ اس کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حالت میں یہ جذبہ اور عمل کی صحیح مقدار کا بھی تعین کرتی ہے، اور جذبہ کو صحیح طور پر محدود رکھنا ہی فضیلت ہے۔ اس کو اخلاقی فضیلت سے علیحدہ بھی تصور نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہم ایک آدمی کو ایسی ذہنی ہوشیاری کی بنا پر عملی اعتبار سے صاحب حکمت تسلیم نہیں کر سکتے جو ایک رفیل انسان کے اندر بھی ہو سکتی ہے (جس آدمی کو ہم صاحب حکمت شمار کرتے ہیں وہ کسی غایت کے لئے وسائل کے انتخاب ہی میں ماہر فن نہیں ہوتا بلکہ اس کی غامتوں کا انتخاب بھی صحیح و صائب ہوتا ہے۔ لیکن اس عملی قیاس کا ایک عام اور ممیز تصور کرنا مشکل ہے جس سے ارسطو نے یہ نقل قائم کیا ہے کہ فعل صائب کا معمولی طور پر تعین ہوتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے لئے اس امر کو بغیر سخت اختلاف کے نمایاں کئے ہوئے جو مقول فعل کے متعلق اس کے نظریہ اور بنی نوع انسان کی علمائے اور طریق عمل میں تھا واضح کرنا بہت مشکل ہے۔ کردار نیک کے متعلق اس کے نظریہ کے لئے جس قسم کے استدلال کی ضرورت ہے، اس میں کبریٰ کسی فضیلت کی خصوصیت امتیازی بیان کرتی ہے اور ایک یا ایک سے زیادہ صغریٰ یہ ظاہر کرتی ہیں اس قسم کے خصوصیات موجود صورت حال میں ایک خاص قسم کے کردار کی ہوتی ہے کیونکہ وہ کردار نیک کے متعلق یہ ضروری سمجھتا ہے کہ اس کی غایت خود اس کے اندر ہونی چاہئے اور اس کا انتخاب خود اسی کی خاطر ہو مگر وہ اس امر کا بھی احساس رکھتا ہے کہ استدلال عموماً اس قسم کے نہیں ہوا کرتے بلکہ ان کا تعلق ایسے افعال سے ہوتا ہے جو خارجی غایتوں کے لئے وسیلے ہوتے ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جب وہ عملی یا سیاسی زندگی کو حالص نظری زندگی کے مقابلہ ادنیٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ

ایسی خصوصیت پر زور دیتا ہے۔ اگرچہ عام سمجھ اس امر کو تسلیم کرے گی کہ فضائل بہترین اچھائیاں ہیں مگر پھر بھی وہ یہی سمجھتی ہے کہ حکمت عملی زیادہ تر انہی ادنیٰ درجہ کی چیزوں پر صرف ہوتی ہے جن کی ضروریات فائدے کو ارسطو نے سعادت انسانی کے تحقق کے لئے تسلیم کر کے نظر انداز کر دیا ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی حکمت عملی کے تعقل کو واضح کرنے کی کوشش میں ہم اپنے آپ کو عام تصور جس کو کہ وہ واضح طور پر رد نہیں کرتا اور اس تعقل کے مابین مذہب دیکھتے ہیں جس کی اس کے اخلاقیاتی فلسفہ کے لئے بطور کسوٹی کے ضرورت ہے۔

فلاطون و ارسطو کے ایک اور اعتبار سے بھی عقل اور فعل اخلاقی کے متعلق ارسطو خیالات ارادہ کا نظریہ اس زمانہ نے کے متعلم کو بھم معلوم ہو گا۔ اس کا تعلق مسئلہ اختیار سے ہے۔ اس امر کے متعلق فلاطون و ارسطو دونوں کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی نفسیات ان ایسے نظریہ کی تعلیم دینے پر مجبور کرتی ہے جو اس نظریہ کے بالکل منافی ہے جس کا وہ علی الاعلان دعویٰ کرتے ہیں اور جس پر زور دینا چاہتے ہیں۔ وہ جبریت کی ہر طرح سے مخالفت کرتے ہیں جس سے ان کے نزدیک برائی اور عیب کے لئے ایک خطرناک بہانہ ملتا ہے۔ مگر ان کے نفسیاتی نظام میں عداۃ شر کے اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں جو عیسائی اخلاقی شعور میں ارادہ سنو کی اولین اور سب سے نمایاں قسم ہے۔ اس لئے یہ غلط کار پر اس کے افعال کی پوری قطعی ذمہ داری عائد کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ جن ذہنی حالتوں کو وہ برے افعال کے فوری مقدمات تسلیم کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں: "غیر معقول تسویق کا غلبہ جو معقول فیصلہ کو دبا دیتی ہے اور بلا عداۃ و اہتمام کے فعل کا باعث ہو جاتی ہے۔" (۲) شر کو غلطی سے خیر سمجھ کر اختیار کرنا۔ ان دونوں حالتوں میں ان دونوں مصنفوں کے بیان کے مطابق فعل ان اسباب کی بنا پر ہو گا جو بہ اعتبار وقت ارادہ سنو سے پہلے ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ فلاطون شر کی علت کے اس وجوب کے محو کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ کچھ خیالی اور عام الفاظ میں (جیسے کہ اس کہانی کے ہیں جو ری پبلک اور لاز کے

آخر میں درج ہے) وہ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ انفرادی نفس پر اسکی بدکرداری کی پوری ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن جہاں اس نے نسبت زیادہ حکمی تحلیل سے کام لیا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ افعال انسانی کا تعین تو عقل سے ہوتا ہے جو خیر کی امید میں عمل کرتی ہے یا اشتہا سے ہوتا ہے جس کا عقل کے مقابلہ میں گورائہ اور بے قاعدہ عمل ہوتا ہے۔ آخری حالت میں عقل کا ناکافی اقتدار نفس غیر منضبط کی اصلی ساخت اور برے خارجی حالات پر مبنی ہوتا ہے۔ جو اس کے نشوونما پر اثر کرتے ہیں۔ اسی طرح جو ارادیت ارسطو برے آدمی کے افعال سے منسوب کرتا ہے وہ ان کی جبریت کو قطعاً خارج نہیں کرتی، کیونکہ لمحہ بہ لمحہ قائم شدہ سیرت اور موجودہ خارجی اثرات اس کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے موجودہ زمانہ کی فلسفیانہ اصطلاح کے بموجب اس کو با اختیار فاعل نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے ارسطو کا بد آدمی جس حد تک کہ عمداً ارادۃً عمل کرتا ہے لازم ہے کہ اپنے فعل کی کوئی ایسی غایت قرار دے جس کو وہ خیر سمجھتا ہو۔ اس کا یہ سمجھنا کتنا ہی منالطہ آمیز کیوں نہ ہو مگر اس کو اس پر کوئی قابو نہیں ہوتا۔ ہم (جیسا ارسطو کہتا ہے) اس کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ اس کی سابقہ بدکرداری کی بنا پر ایسا ہوا ہے کہ اس کو شر خیر معلوم ہونے لگا ہے۔ لیکن یہ استدلال صرف اس وقت تک قوی معلوم ہوتا ہے جب تک ہم اپنی توجہ کو اس کی سابقہ بدکرداری پر مبذول رکھتے ہیں اور اسی علت کی جستجو کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کے مطابق یہ کردار بھی اگر ارادی تھا تو ایسی غایت کے لئے ہو گا جو اگر

۱۰۔ اتنا اور کہہ دینا چاہئے کہ یہ تناقض جو مجھے فلاطون کے ارادۃً سٹوکی اصل کے نظریہ میں نظر آتا ہے وہ صرف اخلاقیاتی پہلو کے اندر ہے اور مذہبی پہلو پر نہیں ہے۔ اس نظریہ کے تسلیم کرنے میں اس قسم کی دقت لازم نہیں آتی کہ عام فکر کی قدیم ذات جس کو فلاطون اور اس کے بعد میں ارسطو ذات باری کے مطابق کہتا ہے اس کے اندر نہ تو شر ہو سکتا ہے نہ وہ شر کا باعث ہو سکتی ہے۔ اس لئے شر کلیتہً مقرون جہتی وجود کے اہل حالات کی بنا پر پیدا ہو سکتا ہے۔ مجھے صرف اس امر پر اعتراض ہے کہ فلاطون بلا تناقض کے ترکیب ہوئے یہ نہیں کہہ سکتا کہ شر کسی انفرادی روح کے اندر آغاز ہوتا ہے۔

حقیقت میں اچھی نہ ہو تو بھی بظاہر تو ضرور اچھی معلوم ہوتی ہوگی۔ اور اس بھوکے کو پھر اس سے بھی پہلی کرداری سے منسوب کرنا پڑے گا۔ اس طرح سے اختیار جتنا جتنا ہم اس کو ارادی افعال کے سلسلوں میں تلاش کرنے کے لئے چھمکے کی طرف منتے ہیں سراب کی طرح سے اور دور ہوتا جاتا ہے، اور ہم اس کو کسی جگہ پھر نہیں مل سکتے۔ اگر یہ کہا جائے اور غالباً ارسطو یہ کہتا کہ برائی ابتداء محض تسویقی ہوتی ہے اور جوں جوں بری عادت پختہ ہوتی جاتی ہے یہ بتدریج عمدی و ارادی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی نفسیات کوئی ایسا فلسفیانہ غدرش نہیں کر سکتی جس سے تسویقی افعال بد کی ذمہ داری فاعل پر عائد کی جاسکے۔ کیونکہ جب وہ اس ذہنی حالت کی تحلیل پر آتا ہے، جس میں اس قسم کے افعال اس علم کے باوجود ہوتے ہیں، کہ یہ برے ہیں تو وہ یہ توجیہ کرتا ہے، ان لمحوں میں علم ذہن کے اندر حقیقت بالفعل نہیں تھا بلکہ اشتہا اور جذبہ نے اس کو صرف بالقوہ کر دیا تھا۔

رواقیت کی طرف بحیثیت مجموعی ارسطو کی اخلاقیات جیسی نہ تو کوئی اور کتاب تغیر اس قدر ہے اور نہ کسی کتاب میں اس قدر عمیق و صحیح فکر ہے مگر اس کے باوجود یہ پڑھنے والے کے دل پر فستق اور زہق

تصنیف کا بھی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ میں اس امر کی طرف متعلم کو اس لیے متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے کہ ارسطو کے فلسفہ کا اثر اس کے انتقال کے بعد پانچ صدی تک جس زمانے میں وہ مذاہب جو سقراط کی تعلیم سے عالم وجود میں آئے تھے، یونانی و رومی دنیا میں ان کا اثر غالب تھا۔ کیوں کم رہا۔ حالانکہ اس کے مقابلہ میں جدید یورپ کے فلسفہ کی تشکیل میں یہ بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح سے بہت بڑا اثر رکھتا ہے۔ اتباع ارسطو کے محدود اثر کی وجہ اس خالص نظری زندگی کے ارتفاع سے بھی منسوب کی جاسکتی ہے جو ارسطو کے فلسفہ کو اور باقی فلسفوں سے ممتاز کرتا ہے۔ چونکہ یہ عام اخلاقی شعور سے بہت زیادہ بے تعلق تھا اس لئے ایسا عہد اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا جس میں فلسفہ کے اخلاقیاتی مقاصد پھر غالب ہو گئے تھے کچھ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ارسطو کی تحلیلی وضاحت نے

ان مشکلات کو نمایاں کر دیا تھا جو سقراط کی اس کوشش سے لازم آتی ہیں کہ وہ انسان کی اخلاقی تمناؤں اور ان اصولوں کو جن کے مطابق وہ تعریف و مذمت کرتے ہیں، ان اصولوں کے مطابق کرنے کی نسبت کرتا ہے جن کے مطابق اس کے عملی استدلالات عموماً ہوتے ہیں۔ عام عقل کے ان دو عنصر میں اس قدر سخت اختلاف تھا کہ ان کے مابین کوئی توافق و تطابق ممکن ہی نہ تھا۔ اور بنی نوع انسان کا اخلاقی شعور ارسطو سے زیادہ شدید قسم کے اشتراک کا طالب تھا۔ اس کے مطابق اس کو ایسے گروہ نے پورا کیا جس نے اخلاق کو زندگی کے دنیاوی پہلو سے اس طرح قطعی و مطلق طور پر علیحدہ کر دیا کہ اس سے تحلیل متاثر ہوا۔ یہ عمل نیکی کو سب سے زیادہ نتیجہ سمجھتا ہے، اور اس کو اپنے معیار حکمت کا منظر خیال کرتا ہے۔ اس نے فریضہ کے عام تعلقات کو بظاہر ایک مکمل اور غیر متناقص فلسفہ کے اندر ایک ایسے اصول سے محدود کر دیا جو مکمل دنیا پر حاوی ہے اور اس کا کل منتظم کائنات کے عمل سے تعلق ثابت کیا یہ گروہ ہمیشہ سے رواقیہ کے نام سے مشہور چلا آتا ہے جو ایک رواق یعنی جہت سے ماخوذ ہے جس کے نیچے اس گروہ کا اصل بانی زینو تعلیم دیا کرتا تھا۔ اس گروہ کی اخلاقیاتی تعلیم کا سلسلہ کلبیہ کے واسطے سے سقراط سے لجاتا ہے اگرچہ اس کا ایک اہم جزو ایکیدمی کے گروہ کا بھی رہنما ہے۔ رواقیہ اور کلبیہ دونوں نہایت شد و مد کے ساتھ یہ کہتے تھے کہ عملی علم (جس کو وہ فضیلت کے مطابق کہتے تھے) نفس کی ایک ایسی حالت ہے یا ایسی حالت کو مستلزم ہے جو بجائے خود کامل انسانی سعادت کے لئے کافی ہے۔ یہ سچ ہے کہ کلبیہ حکیمانہ سعادت کے سلبی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے، یعنی یہ جسمانی صحت طاقت حسن لذت دولت عالی نسب نیکی نامی سے آزاد ہے اور رواقیہ اس کے ایجابی پہلو کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں یعنی عالی ظرفی نفس پر اعتماد و غم و الم سے غیر متاثر رہنا اپنے آپ کو خوش اور مطمئن رکھنا جو کہ صاحب حکمت ہونے کے لئے لازمی ہے، مگر فرق کسی اختلاف کے مساوی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواقیہ کلبیہ کے اس عمل کو کہ جسمانی ضروریات کو کم از کم کر دینے اور رسمی آداب و اخلاقی کا لحاظ نہ رکھنے کو اس اصلی معارضے کے

ظاہر کرنے کا شدید طریقہ سمجھتے تھے جو فلسفیانہ مقاصد اور عامیانہ خواہشوں کے مابین ہے، اور ان کے نزدیک یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس پر نہ تو لازماً عامل ہونا ضروری ہے اور نہ معمولاً عمل کیا جاتا ہے مگر اگر چاہے تو بعض حالات میں اس کو اختیار کر سکتا ہے۔

روایت پس وہ علم یا حکمت جو انسان کو آزاد و کامل کر دیتی ہے کس شے کے اندر پائی جاتی ہے۔ کلیبیہ اور رواقیہ دونوں اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ

بے جذبہ حکیم

اس امر کو پہچانے کہ اس کی اصلی اور سب سے بڑی خیر خود اس علم یا حکمت ہی کے اندر ہے۔ یہ امر حکیم و غیر حکیم کے مابین بنائے امتیاز ہے۔ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ رواقیہ بھی سقراط کی طرح سے خیر کے حقیقی علم کو عمدہ زندگی میں اس شے متحقق ہو جانے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ اگرچہ رواقیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی زندگی کی مدت کوئی اہمیت نہیں رکھتی یعنی انسانی سعادت کا کمال ایسے شخص کو بھی حاصل ہو سکتا ہے جس کے اندر کامل حکمت کا ایک لمحہ ہی کے لئے متحقق ہوا ہو۔ اس انحراف کے بعد جو سقراط کے فلسفہ سے فلاطونی اور ارسطائی فلسفہ میں تدریج ہوتا رہا ہے، سقراطی نظریہ کی طرف رواقیہ کا یہ رجوع قابل غور ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کی نفسیات صاحب عقل ذات، جو کہ باشعور انسانی افعال کا مبداء ہوتی ہے، کی وحدت اصلی پر بہت زور دیتی ہے۔ اسی کی بنا پر یہ فلاطون کی اس تحلیل کو قبول نہیں کرتے کہ اس فعل کا مبداء ایک باقاعدہ عنصر ہوتا ہے، اور ان عناصر کو باقاعدگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ جس کام جذبہ کہتے ہیں وہ نفس عقلی کی ایک بیمار اور غیر منظم حالت ہوتی ہے۔ اور یہ ان چیزوں کے متعلق جن کو حاصل کرنے کی کوشش کرانی چاہئے یا جن سے بچنے کی کوشش کرنی چاہئے غلط فیصلہ کا باعث ہو جاتی ہے اس قسم کی جذبی اغلاط سے وہ شخص جو فی الحقیقت عقلمند و حکیم ہے بری ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو جسمانی اشتہا کے مطالبات کا احساس ہو گا مگر اس غلطی میں مبتلا نہ ہو گا کہ یہ سمجھ لے کہ اس کا مقصد درحقیقت خیر ہے۔ لہذا وہ صحیح معنی میں اس مقصد کے

حصول کی امید یا اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان جذبات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فی الحقیقت خیر ہے۔ اسی طرح سے اور انسانوں کے مابین ماندا اس کو بھی جسمانی آلام ہوں گے مگر اس کو ذہنی غم یا بے چینی نہ ہوگی کیونکہ شدید آلام سے بھی اس کا یہ عقیدہ متزلزل نہیں ہو سکتا کہ ان سے اس کی حقیقی عقلی ذات پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ ان تمام چیزوں کے متعلق ہے جو اور لوگوں میں امید، خوف، خوشی یا غم کا باعث ہوتی ہیں۔ ایسی چیزیں حکیم کے اندر ان حالتوں کو پیدا نہیں کر سکتیں کیونکہ وہ ان کو حقیقی معنی میں اچھا یا برا نہیں کہہ سکتا۔ مگر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ حکیم قطعی طور پر غیر جذباتی انسان ہوتا ہے۔ اس کو ایسی شے حاصل کرنے کے بعد جو فی الحقیقت اچھی ہو ایک طرح کی معتدل و مقبول خوشی ہوتی ہے۔ جو چیزیں قابل پسند یا ناقابل پسند ہوتی ہیں ان کی طرف عقلمند آدمی کو ایک طرح کا میلان یا ان سے ایک طرح کی نفرت ہو سکتی ہے۔ مگر جو جذبات معمولی انسانوں کو پھل دیتے ہیں وہ اس کو متاثر نہیں کر سکتے۔ مگر کم از کم متاخرین رواقیہ تو اس امر کا اچھی طرح احساس رکھتے تھے کہ اس قسم کا حکیم زندہ انسانوں میں تو کوئی نہیں ہے۔ وہ صرف یہ کہا کرتے تھے کہ زمانہ قدیم کے ناموران اخلاق میں سے ایک یا دو اس معیار تک پہنچ گئے ہوں گے۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتے تھے کہ سوائے ان کے اور باقی فلاسفہ اس کی طرف محض ترقی کر رہے ہیں۔ مگر اس اقرار سے ان کے اس مطالبہ کی شدت میں ذرا بھی کمی نہ آتی تھی کہ حکمت کے مطالبات اور صرف حکمت کے مطالبات کو نہایت وفا شعاری کے ساتھ پورا کرنا چاہیے۔ اسی حکمت کے اندر خود اپنی عدم المثال قیمت کا جو یقین پایا جاتا ہے اسکو وہ ان لوگوں کی مستقل یا اندر لگت سمجھتے تھے جنہوں نے اس کو حاصل کر لیا ہے۔ اس حکمت کے بغیر کوئی فعل حقیقی معنی میں حکیمانہ یا نیک نہیں ہو سکتا۔ جو شے علم سے متعلق نہیں ہے وہ گناہ ہے۔ اور چونکہ صواب و خطا کے مابین جو امتیاز کیا جاتا ہے وہ مطلق ہے یعنی اس میں مدارج نہیں ہیں اس لئے تمام گناہ مساوی معصیت رکھتے ہیں۔ جو شخص خفیف سے حکم کی بھی خلاف ورزی کرتا ہے وہ کل قانون کی شکست کا مرتکب ہوتا ہے۔

اسی طرح سے مظاہر حکمت میں سے ہر منظر رجن کو عموماً جزئی فضائل کہتے ہیں، اور جن کے اصطفا میں رواقیہ نے فلاطون کی چہار گونہ تقسیم کو اختیار کیا اور کم از کم اپنی تقسیم کی بنیاد بنایا ہے، سے کل حکمت کا کسی نہ کسی طرح سے تعلق ہوتا ہے۔ اب رہا یہ امر کہ آیا فضائل علیحدہ علیحدہ ہیں یا ایک ہی علم ہے جس کے مختلف نسبتوں اور علاقوں کے اعتبار سے مختلف نام ہیں ایک ادق مسئلہ ہے جس پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں باہم بھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر یہ عظیم المثال اور انمول علم آیا ایسی شے ہے، جس کو انسان رواقیہ کے مائل کر سکتا ہے، یا انسان کی کمزوریاں و حقیقت ایسی ہیں جن پر اس کا کوئی بس نہیں۔ اس نظر نیچے میں کہ مصیبت اور یہاں

شر انسان سے غیر ارادی طور پر سرزد ہوتا ہے، اخلاقی ذمہ داری کے فنا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مگر سقراط نے علم کو جو فضیلت کے مطابق کہا تھا اس سے جائز طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ پس جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ارسطو نے اس نظریہ کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اس کی کوشش سے صرف یہی ظاہر ہوا کہ جب تک یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص عمداً و ارادۃً اس کے خلاف نہ کرے گا جو اس کو بہترین طریق عمل معلوم ہوتا ہے اس وقت تک اس معمر پر اعتراض کرنا بہت دشوار ہے۔ مگر ارسطو سقراط سے اس قدر منحرف نہ ہوا تھا کہ وہ اس سے انکار کر دیتا۔ مگر رواقیہ کے لئے جنہوں نے اصل سقراطی نظریے کی طرف رجوع کیا تھایہ دشواری اور بھی زیادہ تھی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی فلسفی اس امر کا مدعی ہو کہ فضیلت و حقیقت علم ہے تو اس کو ان امور توغیر سے ایک کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس کو تسلیم کرنا پڑیگا کہ گناہ انسان سے غیر ارادی طور پر ہوتا ہے، یا اس کو یہ ماننا ہوگا کہ انسان کا جمل ارادی ہوتا ہے

۱۵۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضائل اربعہ کی تعریف میں رواقیہ میں آپس میں بہت اختلاف تھا۔ پلوٹارک کے قول کے مطابق زینو عدالت و شفقت کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے۔ حکمت ان اشیاء کے متعلق جن کو تقسیم کرنا ہوتا ہے عدالت ہے اور حکمت ان اشیاء کے متعلق جنکو پنہ کرنا ہوتا ہے شفقت ہے اور ان اشیاء کے متعلق جنکو برداشت کرنا ہوتا ہے شجاعت ہے۔ یہی اس گروہ کا مختصر طور پر عام خیال سمجھا جاسکتا ہے۔

ذو جہتین کا دوسرا سنگ اخلاق کے لئے اس قدر خطرناک نہیں ہے جس قدر کہ پہلا ہے لہذا رواقیہ پہلی صورت کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ان پریشانیوں کی ہیں پرانتہا نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ ایک اصول کے مطابق وہ انسانی ارادہ کے حلقہ کو اس حد تک وسیع کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، تو دوسری طرف کائنات طبعی کے متعلق ان کا نظریہ ان کو ایسی ہی کامل جبریت کے تسلیم کرنے پر مجبور کرتا تھا کہ اگر گناہ گار کا گناہ پہلے ہی مقدر میں ہو تو وہ اس کا ذمہ دار کیونکر ہو سکتا ہے۔ رواقیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ جو غلطی گناہ کی اصلی روح ہے وہ اس قدر ارادی ہوتی ہے اگر انسان اپنی عقل کو کام میں لانا چاہے تو وہ اس سے بچ سکتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس کا مدار کہ اس کی عقل قرار واقعی طور پر عمل کرتی ہے یا نہیں بہت کچھ انسان کے نفس کی خلقی قوت و مضبوطی پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال کیا گیا کہ اگر فعل کا باعث خود انسان ہو اور اس سے خارج کوئی عامل نہ ہو تو اخلاقی ذمہ داری باقی رہے گی۔

رواقی حکمت و اس سبب کے باوجود ابھی تک ہم کو یہ معلوم نہیں ہوا ہے، فطرت کہ رواقیہ کی حکمت عملی کا مافیہ کیا تھا۔ ہم اس دور سے کیونکر عہدہ براہوں کی حکمت ہی خیر ہے اور غیر حکمت شر ہے۔

(۲) حکمت خیر و شر کا علم ہے۔ ہم کو ایسا اسلوب کیونکر ہاتھ آئے جس سے کردار نیک کی جزئیات کا تعین کریں کلیت و رواقیت دونوں کو اس قسم کے اسلوب کی اپنی تعلیم کو مکمل کرنے کے لئے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان دونوں گروہوں میں سے کوئی بھی اس امر کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھا کہ حکیم جس شے کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ بے معنی ہوتی ہے (جو کچھ اس کو پیش آتا ہے یا اس پر واقع ہوتا ہے اس کا بھی یہی حال ہے) سوائے اس حالت کے کہ وہ اس کو اس کے بے معنی ہونے کے کامل احساس کے ساتھ کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلیبیہ نے اس ضرورت کا کوئی فلسفیانہ لحاظ نہ رکھا تھا۔ وہ فضیلت کے وہی معنی لیتے تھے جو اس کے ایک عام آدمی لیتا ہے صرف انھوں نے اپنی آزادی کے خیال کی بنا پر چند مسلمہ احکام و آراء کو رد کر دیا تھا۔ اس کے برعکس رواقیہ

زندگی کے تمام مواقع کے لئے فرائض کا ایک مفصل نظام ہی نہیں بنایا یا جیسا کہ وہ ان کو موسوم کرتے تھے موزوں و مناسب چیزوں کا، بلکہ ان کو ایک عام اصول کے تحت لانے کی بھی خاص طور پر کوشش کی ہے۔ اس ذیل میں انھوں نے تصور فطرت کے ایجابی مفہوم کے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے جس کو کلیبیہ نے سلبی طریق پر روایا کے مقابلہ میں استعمال کیا تھا جن سے کہ ان کو ان کے علم نے آزاد کر دیا تھا۔

تصور فطرت کے اس سلبی استعمال سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ جو فعلی رجحانات انسان کے اندر فطری (یعنی معاشرت کے رسم و رواج سے آزاد ہوتے ہیں اور ان سے ان کی ہنیت لازمی طور پر مسخ نہیں ہو جاتی) ہوتے ہیں وہ صحیح معنی میں خارجی افعال کی صورت میں عمل میں آتے ہیں مگر خارجی کردار کے لئے فطرت کی ایک ایجابی اصول کی صورت میں مطابقت کو لازم کر دینے کا باعث یہ ہے کہ نہ یوں پر اکیڈمی کی تعلیم کا اثر بڑا ہے۔ فطری کو یہ اقتدار کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے، اگر فطرت جس کی منظم مخلوق کا انسان بھی ایک جزو ہے بذات خود کسی نہ کسی طریق پر مقبول اور خدائی قانون یا حکمت کا مرقع و مظاہر نہ ہو۔ عالم کے خدائی فکر سے مرتب و منظم ہونے کا دعویٰ کسی نہ کسی شکل میں ان تمام فلسفوں کے اندر موجود ہے جو سقراط کو اپنا بانی کہتے ہیں۔ اور ان فلسفوں کا ایک اہم جزو اس نظریے تک پہنچ گیا تھا کہ یہ خدائی فکر کائنات کا ایک حقیقی وجود ہے۔ یہ ہمہ اوستی رواقیہ کے خیر انسانی کے نظریے کے بالکل مطابق تھا۔ مگر چونکہ یہ جوہر کا تصوری طور پر تعقل نہ کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے ہر قلیطوس کے فلسفے سے بہت کچھ مدد لیکر وحدت الوجود کے لئے مادی پہلو مہیا کیا۔ اور خدائی فکر کا اولین اور اوج سے خالص مادی جوہر کی صورت میں ایک لطیف آتشیں اشیر کی طرح تعقل کیا۔ ان کی رائے کے بموجب سالم طبعی کا ارتقا اس قسم کے زمیں سے ہوا ہے۔ یہ دراصل اس کے قدیم جوہر کی ایک شکل ہے اور آخر الامر اسی کے اندر جذب ہو جائے گی۔ فی الحال اس کے ہر ذرہ میں اس خدائی روح نے ایک دھالنے والی قوت کی طرح سے نفوذ کر رکھا اور اپنے غیبی قانون سے اس کا انتظام قائم کر رکھا ہے۔ اس طرح سے عالم چونکہ خدائی ہے اس لئے ان کے

بزرگ پشت جوئی بالکل کمال ہے اس کے برابر اس اگر کہیں نقص معلوم ہوں بھی تو وہ اس اعلیٰ و ارفع عقل کی نظر میں نقص نہ ہونے جو یہ جانتی ہے کہ غیر موزوں کو موزوں اور غیر منظم کو منظم کیونکر بنایا جاتا ہے اور جس کے نزدیک بد صورت بھی محبوب ہے۔ کائنات طبعی کے اس مذہبی نظریہ کا رواقیہ کی اخلاقیات پر دو گونہ اثر ہوا۔ اولاً تو اس سے ان کے اس سب سے یقین کو کہ حکمت سعادت انسانی کے لئے بالکل کافی ہے، کائناتی حقیقت کی بنیاد مل گئی اور مذہبی و معاشری جذبہ کا ایک ماحول ہاتھ آ گیا۔ حکمت پر عمل پیرا ہونے کو اب خدائی جوہر سے اس ذرہ کی خالص زندگی سمجھا گیا جو حقیقت انسان کے اندر خدا ہوتا ہے۔ جس عقل کی فضیلت و برتری کا وہ مدعی ہے، وہ زمیں کل معبودوں، تمام معقول انسانوں اور خود اس کی عقل ہے، لہذا کسی ایک جزو کے اندر اس عقل کا تحقق تمام صاحب عقل انسانوں کی خیر ہے۔ حکیم اگر صحیح معنی میں اپنی انگلی بھی سیدھی کرے گا تو اس سے تمام صاحب عقل و حکمت لوگوں کو فائدہ پہنچے گا۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ذات سے زمیں کو بھی اتنا ہی فائدہ پہنچتا ہے جتنا کہ زمیں کی ذات سے اس کو ہے۔ صاحب عقل ذوات کے عقل میں متحد ہونے ہی کی بنا پر میرے نزدیک حکیم کیلئے احباب کی خارجی خیروں کی حیثیت سے اجازت دی گئی ہے اور اچھی اولاد رکھنے کو بھی ایک خیر شمار کیا جاتا ہے اور یہی عقل انسانی زندگی کے اعلیٰ داعی عناصر میں موافقت و ہموائی پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے کیونکہ طبعی یا غیر طبعی اثرات ان میں ہی جیسا کہ یہ دراصل ہوتا ہے، ہم کو مصلحت خداوندی کی علامت صاف طور پر نظر آ سکتی ہیں ان کو محسوس طور پر عمل میں لانا اس ارادہ عقلی کا کام ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے اولین مدارج میں عقل کا کامل نشو و نما ہونے سے پہلے اصلی فطری تسبیح و ہی کام کرتی ہے جو بعد میں عقل کا کام ہوتا ہے۔ چنانچہ ”فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کے اصول“ کو جب انسان پر حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عقل حکومت کرتی ہے اور یہ بھی کہ وہ حکومت عملی طور پر کیونکر ہوتی ہے۔ دیگر حیوانات کی طرح سے انسان میں بھی پیدائش کے وقت سے

ایک فطری تسویق زندگی اور اس کا لبد خاکی کو اصلی حالت میں باقی رکھنے کیلئے عمل کرتی ہے۔ پس جب عقل کا کامل نشو و نما ہو چکنا ہے اور یہ خود اپنی خیر عملی پہچاننے لگتی ہے تو فطرت کی یہ اولین غائمتیں اور جو کچھ ان کے لئے مفید ہوتا ہے اب بھی ایسے خارجی مقاصد رہتے ہیں جنہیں عقل کو چاہئے کہ حاصل کرے جس نسبت سے ان کو ترجیح دی جاتی ہے اس نسبت سے ان کی ایک خاص قدر و قیمت ہوتی ہے۔ اور ان کی اعداد سے پرہیز و گریز کیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی خواہش و نفرت کے صحیح عمل میں حکمت کا عملی طور پر اظہار ہو سکتا ہے اس طرح سے وہ چیزیں جن کو اچھا کہا جاتا ہے وہ سب کی سب یا ان میں سے اکثر و بیشتر مثلاً تندرستی طاقت دولت و شہرت وغیرہ حکیم کے حلقہ پسند میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ اس کی حقیقی خیر اب بھی کلیتہً اس کی حکمت پسند کے اندر ہوتی ہے نہ کہ اس شے میں جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ جس طرح سے کہ تیر انداز کا نشانہ لگاتے وقت مقصود نشان پر نشانہ لگانا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مارنے میں اپنا کمال دکھانا مقصود ہوتا ہے۔

جو انبیاء ہم نے ابھی کیا ہے اس کی مثال رواقیہ کی ایک ایسی عملی تعلیم سے دیجا سکتی ہے جس کی اس زمانے کے اکثر متکلموں کے کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یہ ان کی حمایت ہے۔ بادی النظر میں یہ ہم کو ان کی شجاعت جس کی کہ وہ تعریف کرتے ہیں اور عالم کے تقدیری نظام کے نظریوں کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ لوگ زندگی کے سے آلام میں تنگ اگر خود کشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ مگر حکیم جس کے لئے الم کوئی خرابی نہیں اس جگہ کے چھوڑنے پر کیونکر آمادہ ہو سکتا ہے جو عقلی الہی نے اس کے لئے مقرر کر دی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر الم برا نہیں بھی ہے تو بھی یہ ایسی شے تو ہے کہ اگر حقیقی معنی میں بے المی حاصل ہو سکے تو اس کے مقابلہ میں اس کو چھوڑ دینا چاہئے۔ نیز یہ کہ حکمت کی نظر میں زندگی کوئی خیر نہیں ہے اگرچہ اس کی بقا کو عموماً ترجیح دی جاتی ہے مگر ایسی حالتیں پیدا ہو سکتی ہیں جن میں حکیم پر ایسی علامات منکشف ہو جائیں جن کی بنا پر وہ قطعی طور پر زندگی پر موت کو ترجیح دینے لگے۔ رواقیہ کے

نزدیک جسم کے ہیئت کا گڑبانا لا علاج امراض اور دیگر مصائب (حتیٰ کہ شدید آلام) سے بھی انسان زندگی پر موت کو ترجیح دے سکتا ہے جب یہ علامات واضح طور پر موجود ہوں تو فطرت و تقدیر کی ان رہنمایوں پر کاربند ہونے میں اسی قدر حکمت و قوت ظاہر ہوتی ہے جس قدر کہ دیگر اوقات میں لذات و آلام کے فہرہوں سے بچنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

اب تک ہم نے فرد کی فطرت پر معاشرتی علاقے سے قطع نظر کر کے بحث کی ہے۔ مگر ظاہر ہے جس فضیلت کو عام طور پر فضیلت خیال کیا جاتا ہے وہ زیادہ تر معاشرتی علاقے کے اندر ہوتی ہے۔ رواقیہ نے فرائض بیان کرنے میں اس کا پوری طرح لحاظ رکھا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے عدالت فطری کی جو شرح کی ہے اور اس امر کے متعلق کہ انسان خود اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ نوع انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اس کی ذہنی و جسمانی ساخت کی جو شہادتیں پیش کی ہیں یہ عملی اخلاق میں ان کے کارنامہ کا سب سے اہم حصہ ہیں۔ لیکن یہاں لفظ فطری کے دو مفہوم صاف طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ اول یہ تو اس پر استعمال ہوتا ہے جو واقعی طور پر ہر جگہ اور زیادہ تر ہوتا ہے۔ دوسرے اس پر استعمال ہوتا ہے جو حالت اس وقت ہو جب کہ انسان کی زندگی کا منشا پوری طرح پر حاصل ہو جائے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ رواقیہ نے اس تعقل کے دونوں عنصروں کے مابین پوری طرح سے ہمنائی قائم نہیں کی ہے۔ اس امر کی کہ ”انسان سیاسی حیوان ہے“ ارسطو پہلے ہی تعلیم دے چکا تھا۔ فطرت کا جو نظریہ رواقیہ نے قائم کیا تھا اس میں زعم کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہمہ وطنی حیوان ہے۔ کیونکہ رواقیہ کے تعقل کا ثبات کا ایک بدیہی نتیجہ یہ تھا کہ تمام صاحب عقل ذوات میں چونکہ ایک جزو مشترک ہے، اس لیے ان سب کی ایک ہی قوم ہے۔ سب کا ایک ہی قانون ہے۔ زمیں کے اس شہر کے باشندوں کو ایک دوسرے کو گزند پہنچانے سے احتراز کرنا چاہئے۔ ایک دوسرے کو نقصان سے محفوظ و مصون رکھنے کے لیے ان کو باہم اتحاد کرنا چاہئے۔ یہ قانون فطرت کی کھلی ہوئی باتیں ہیں۔ نیز معاشرتی انسانی کی بقا کے لیے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ

اس کے افراد کو آپس میں جنسی رشتے قائم کرنے چاہئیں اور لا و پیدا کرنی چاہئیں اور ان کی پرورش و تربیت میں مشغول ہونا چاہیے۔ لیکن مرد و عورت کے تعلقات کے متعین کرنے میں فطرت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتی۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ رینو کی خیالی حکومت کی یہ خصوصیت کہ ازواج اسی طرح مشترک ہیں جس طرح سے کہ فلاطون کے یہاں تھیں۔ اور رواقیہ بھی جنسی اخلاق کے مسئلہ قانون کو رسمی اضمافی کہتے ہیں، اور اس کے ثبوت کے لئے غیر مہذب مثالیں تک دیتے ہیں، نیز یہ کہ اس گروہ کے اصل نظریہ میں حکیم کے قول کے علاوہ اور کسی حکومت یا قانون کو حقیقی نہیں مانا جاتا اور نہ اس کی پابندی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ حکیم ہی حقیقی معنی میں حاکم و بادشاہ ہے۔ اس حد تک رواقیہ کی فطرت کے ایسے ہی انقلاب انگیز ہونے کا اندیشہ ہے جیسا کہ روسو کے فطرت سے ظہور میں آیا ہے۔ لیکن عملی طور پر تعقل کا یہ انقلابی پہلو زیادہ تر پائین میں رہا ہے۔ ایک معیاری جماعت کے عقلی قانون اور حقیقی معاشرت کے مروجہ قوانین اور دستوروں میں کوئی امتیاز نہیں ہوا ہے اور وہ فطری تعلقات جنہوں نے شخص کو خاندان قرابت داروں وطنی اور عام طور پر کل بے عقل انسانیت سے وابستہ کر رکھا ہے ایسے اصول فراہم کرتے ہیں جس پر عدالت کا خارجی منظر عالم وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح سے رواقیہ معاشرتی آداب و تہذیب یا عام مذہب کی نسبت جو رائے رکھتے ہیں اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے رسمی و مصنوعی شے کے رد کرنے اور جو کچھ واقعا موجود ہے اس کے احترام کرنے کے رجحان میں کچھ کم و بیش مفاہمت کا کرنی ہے یہ دونوں رجحان اپنے اپنے طریق پر مطابقت فطرت کے اصول کے اتباع کو ظاہر کرتے ہیں۔

رواقیہ اور لذیتہ فطرت کی اولین غائتوں میں سے اجن میں حکمت ایک طرح کے انتخاب کو تسلیم کرتی ہے، رواقیہ آلام جسمانی سے بری رہنے کو بھی شامل کرتے ہیں۔ لیکن حکمت کے اس خارجی حلقہ میں بھی وہ لذت کو کوئی جگہ دینے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت اصل فطری تسویقات کا مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک بعد کی شے ہے۔ یہ محض تسویقات کے

اپنی غائتوں کے حاصل کرنے کی بنا پر اور ان کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہے۔ اس طرح سے وہ ابقوریٹ کی اس جگہ پر بھی مخالفت کرتے ہیں جہاں کہ یہ بظاہر سب سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ان کے اس دعویٰ کی بھی تردید کرتے ہیں کہ تمام زندہ اجسام فطری طور پر لذت کے خواہش مند وجوہا ہوتے ہیں۔ لذت سے ان کی مراد صرف جسمانی اشتہا کی تشفی بھی نہ تھی۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ چرائیسی سپر ارسطو کے خلاف ایک برہان قاطع کی حیثیت سے یہ دلیل پیش کرتا ہے، کہ خاص فلفلسف بھی ایک قسم کی تفریح یعنی لذت ہے۔ فضیلت پر عمل کرنے سے جو شادمانی و خوشی ہوتی ہے اس کو بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سعادت کا اصلی جزو نہیں بلکہ ایک نا لازمی عارضہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ روایت کے آخری دور میں اگر مسرت یا طمانیت قلب کو ایک غایت اصلی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے جس کے لیے فضیلت کو عمل میں لانا بہتر ہے ایک وسیلے کے ہے۔ زمینوں کے فلسفے میں فضیلت پر عمل کرتے وقت کسی قسم کی لذت کا احساس نہیں ہوتا بلکہ ارادہ نیک ہوتا ہے اور یہ ارادہ نیک عمدہ زندگی کی اصل اساس ہے۔ اس کے ساتھ ہی چونکہ عوام کے تعقل سعادت میں خوشگوار احساس کا عنصر ہمیشہ نمایاں رہتا ہے اس لیے بہت ممکن ہے کہ حکیم جو سخت ترین تکلیفوں میں بھی فضیلت کی کوششوں اور بے المی کی کیفیتوں کو باقی رکھتا تھا، اس کی وجہ سے اکثر لوگ روایت کی طرف مائل ہو گئے ہوں۔ اس اعتبار سے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت اور ابقوریہ دونوں ایک ہی قسم کی مسرت کی ہی نوع کی دعوت دیتے تھے۔ دونوں گروہوں کی فلسفیانہ خصوصیات کو بھی اس خواہش سے منسوب کیا جاسکتا ہے، جو تغیرات و انقلابات سے بری و غیر متاثر رہنے کے متعلق ہوتی ہے، اور جو نفس کی طمانیت کے لیے از بس ضروری ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں روایتیہ کے دعاوی سب سے زیادہ بلند ہیں کیونکہ ان کے معیار کے مطابق حکیم کی سعادت خارجی اشیاء اور جسمانی حالات ہی سے نہیں بلکہ زمانہ سے ماورا ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ حکمت کے معرض عمل میں آجسٹنے سے اس کا تحقق کامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کو

مدت سے بڑھایا نہیں جاسکتا۔ یہ بہت سخت قسم کا معہہ ہے مگر یہ روایت کے اصل منشا کے بالکل مطابق ہے۔ ہم کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ابيقوری ورواتی دونوں گروہ کے حکیم شگنہ میں کسے ہوئے بھی خوش ہمار ہیں گے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سعادت بھی محض بصیرت اور صحیح اندازے پر مبنی ہوتی ہے نہ نکت و قسمت کو اس سے کوئی علاقہ نہیں۔ جب انسان کا ذہن زندگی کی فطری حدود کو لیتا ہے تو پھر مدت کو کمی و بیشی سے اسکی سعادت متاثر نہیں ہوتی۔ مختصر یہ ہے کہ ابيقورس بھی زینو کی طرح نقص کو انسانی زندگی کے شرائط سے خارج کرنے کی شدید کوشش کرتا ہے۔ یہ خصوصیت روایت ابيقوریت اور ارستیس پس کی سادہ لذتیت کے اہم اختلافات کی کنجی ہے۔ لذتیت نے اس سوال کا کہ انسان کی اصلی خیر کس میں ہے نہایت سادہ اور واضح جواب دیا تھا۔ مگر ایک توجہ اس کو غیر متناقص طور پر ترقی دی جاتی ہے، تو یہ عام اخلاقی احساس کے مخالف ہوتی ہے دوسرے یہ اپنے اندر وہ کمپل و حفاظت پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے جس کا بقول ارسطو انسان کو خیال ہوتا ہے کہ اس کی حقیقی خیر کے اندر ہونی چاہئے۔ یونانی خیال کے مطابق فلسفے کو عہدہ زندگی کا علم و ہندو نوں ہونا چاہئے۔ اور لذتی فلسفہ لذت کا جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے اس کے مطابق ایک غیر یقینی اور ناخوش فتنہ لذت بوجہ۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہو گا کہ فلسفیانہ غور و فکر کی عادت اکثر غایت کے حصول کے خلاف عمل کرے گی۔ یہ متفکر کے شعور ذات کو ترقی دے گی جس سے خارجی اشیاء کی معمولی نسبت میں غلغل واقع ہو جائے گا جس پر معمولی القہواؤ کی طلب کا مدار ہوتا ہے۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ سرینیہ مذہب کے بعد کے فلاسفہ اپنے اساسی تعقل کے بدلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ چنانچہ تصیوڈرس خیر کی تعریف میں یہ کہتا ہے کہ یہ خوشی ہے جو حکمت پر مبنی ہوتی ہے اور لذت سے علیحدہ شے ہے۔ برخلاف اس کے جہی سیاست اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ سعادت دمسرت، ناقابل حصول ہے پس حکمت کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے جو باعث لذت ہوتی ہیں بے پروائی پیدا کر کے زندگی کو بے الم آباد دے۔ مگر اس قسم کے تغیرات سے اس نظام کو وہ

سائید حاصل نہ رہی جو اس کو معمولی انسانوں کے لذت طلب رجحانات سے حاصل تھی حقیقت تو یہ ہے کہ اجماعی لباس کے بہانہ تو لذت کی تلاش اس کے برعکس شے کی تلاش میں بدل گئی تھی اور متعلم کو یہ معلوم کر کے متعجب نہ ہونا چاہئے کہ اس لذتی کی تقریروں کی حکومت نے ممانعت کر دی تھی، کیونکہ یہ لوگوں کو خودکشی پر آمادہ کرتی ہیں۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر فلسفیانہ لذت کو وسیع و مستعمل بنیاد پر قائم ہوتا ہے، تو یہ کسی نہ کسی طرح سے اپنے انتقال خیر کے اندر جو کچھ کہ فلسفہ بظاہر پیش کر سکتا ہے، اس کے ساتھ اس شے کو بھی شامل کر لے جس کی عام آدمی کو فطری طور پر تلاش ہوتی ہے۔ اس قسم کی ترکیب کو ابیقرس کسی قدر شدت کے ساتھ عمل میں لایا۔ اس کے فلسفہ میں جتنے نقائص بھی ہوں، مگر اس نے زمانہ کے معیار کے مطابق ہونے میں حیرت انگیز قوت کا ثبوت دیا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نسلاً بعد نسل تقریباً چھ سو برس تک ایسے متبع ملتے رہے جو غیر مشروط طور پر اسکی پیروی کرتے تھے۔

ابیقرس ایک طرف تو اسٹیپس کی طرح شد و مد کے ساتھ از ۳۶ تا ۳۷
نسلہ ق م

چاہئے جب تک اس کے نتائج المناک نہ ہوں اور کسی الم کو اس وقت تک اختیار نہ کر چاہئے جب تک کہ یہ بڑی لذت کے لئے وسیلہ نہ ہو۔ تمام قوانین و روایات کی بنیاد محض ان منراؤں پر مبنی ہوتی ہے جو ان سے وابستہ ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ ہر قسم کا نیک کردار اور ہر طرح کی نظری فعلیت اس وقت تک محض بے سود و لابیہنی ہے جب تک یہ فاعل کی دلچسپی اور لذت کا باعث نہ ہو۔ اور وہ ہم کو یہ یقین دلاتا ہے کہ لذت سے مراد وہی ہے جو اس سے عام آدمی مراد لیتے ہیں اور یہ کہ اگر اشتہا اور جس کی تشفی کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس انتقال کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہ جاتا۔ اس طرح یہ فلسفہ عیاش ترین شخص کے رجحانات کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انتہائی لذت جسم کی ہو یا ذہن کی الم یا اختلال کے

رفع ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ البتہ نقطہ نظر بد لجاتا ہے۔ الم کے قطعاً رفع ہو جانے کے بعد لذت میں تغیر تو ہو سکتا ہے مگر اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جسم کو بڑی سے بڑی لذت سادہ ترین طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کہ فطری دولت اس سے زیادہ نہیں ہوتی جتنی کہ کوئی ایک آدمی حاصل کر سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ اس نظریہ میں اور فلاطون کے اس نظریہ میں جو کہ اس نے شہوانی لذت کی تحقیر کے متعلق اپنی کتاب ری پبلک میں بیان کیا ہے کہ ایک طرح کا تطابق نظر آتا ہے۔ مگر اس نظریہ اور اس نظریہ میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرنا چاہیے۔ فلاطون یہ ظاہر کرتا چاہتا ہے کہ الم احتیاج کے رفع ہونے کو عیاش اس مغالطہ کی بنا پر جو تقابل سے پیدا ہوتا ہے لذت خیال کرنے لگتا ہے۔ ابیقورس یہ کہتا ہے کہ تشفی خواہش سے پھر وہ خوش گو اور احساس عود کرتا ہے، جو مہموی زندگی یعنی ایسی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے جس میں کوئی الم یا پریشانی خلل انداز نہیں ہوتی۔ اس قسم کی مستقل و پائدار لذت میں قطعی لذت کی سب سے زیادہ مقدار ہوتی ہے عامیانا ہوس رانی اور سرینبیہ کے فلسفہ سے دوسرا اسی قدر اہم انحراف ابیقورس کے اس نظریہ میں نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہر قسم کی لذت کا اصلی مبداء اور جڑ جسم ہے باہیں ہمہ ذہن کی لذت اور اس کے آلام و حقیقت جسم کے لذت و آلام سے کہیں زیادہ اہم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حافظہ و پیش بینی کی بنا پر ذہن کے اندر احساس جمع ہو جاتا ہے اگر ان دو نظریوں کو تسلیم کر لیا جائے تو ابیقورس کو اس امر کا یقین ہے کہ اس کے حکیم کو ایسی سلسل و دائمی سعادت حاصل ہوگی جس کا محقق اس لذت کے حاصل کرنے کی کوشش سے نہیں ہو سکتا جس کو عام طور پر لذت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے اتباع سے امر کا تو وعدہ نہیں کر سکتا کہ جسمانی الم جسمانی لذت پر کبھی غالب نہ آئے گا اگرچہ وہ ان کو یہ کہہ کر تسلی دینے کی کوشش کرتا ہے کہ تمام جسمانی آلام کی یا تو مدت بہت کم ہوتی ہے یا یہ بہت ہی خفیف ہوتے ہیں۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے حکیم کو جسمانی لذت کی نسبت جسمانی الم کا زیادہ احساس ہو تو بھی وہ ہمیشہ اس

کمی کو ذہنی لذات سے پوری کر سکے گا۔ اور نتیجہ موجودہ لمحہ کی خیرای ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ اس کا ذہن مستقبل کے بے سود و بیہودہ اندیشوں سے پریشان نہ ہو۔ پس اس قسم کی طمانیت و سکون کا پیدا کرنا فلسفہ کا سب سے اہم اور سب سے ضروری فریضہ ہے۔ کیونکہ انسان کو سب بڑے اندیشے اور خوف موت اور معبودوں کی ناراضی کے ڈر سے ہوتے ہیں۔ اور ان کو کائنات طبعی اور اس کے اندر انسان کی حیثیت کے صحیح نظریہ سے رفع کیا جاسکتا ہے جس خلاصی کی اخلاقیات ضرورت ظاہر کرتی ہے وہ طبعیات سے پوری ہونی چاہئے۔ مگر بطور کو یہ خلاصی دیما قریطوس کے نظریہ سالما تیت کے اندر نظر آئی جو کائنات طبعی کی خالص میکانیکی طریق پر توجیہ کرتا ہے اور اس کے اندر کسی ذہانت منظم کو مداخلت نہیں کرنے دیتا۔ اس نظریے کے بموجب معبودوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مگر ابقیورس و ہرہ نہیں ہے۔ وہ اس عام اعتقاد کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ اس قسم کی مقدس و قدیم ذات کا وجود ہے۔ وہ تو ہائیک کہتا ہے کہ ان کے سائے کبھی کبھی خواب و بیداری میں انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں۔ مگر ان کے غصہ یا انتقام سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مقدس و منزہ ذات کو نہ تو خود کوئی تکلیف ہوتی اور نہ یہ دوسروں کو مبتلائے تکلیف کرتی ہے۔ نہ اس کو غصہ آتا ہے اور نہ یہ کسی پر مہربان ہوتی ہے۔

موت کے بعد کسی شے کا خوف اس طرح سے رفع ہو جاتا ہے۔ اب خود موت کا خوف باقی رہ جاتا ہے۔ اس کا باعث فکر کا محض ایک مغالطہ ہے موت ہم کو صرف اس وجہ سے بڑی چیز معلوم ہوتی ہے کہ ہم بہم طور پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو اس سے دوچار ہونا پڑے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس سے دوچار بھی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب تک ہم زندہ ہیں، موت ہمارے پاس نہیں پھلتی اور جب موت آتی ہے تو ہم ہوتے ہی نہیں پس تو ہمارے لئے کوئی دہشت نہیں رکھتی۔ حکیم اس کے خیال کو اپنے دل میں بھی جگہ نہیں دیتا اور ایسی چیزوں کے حاصل کرنے میں مصروف رہتا ہے جن کو کبھی موت نہیں آتی یہ چیزیں صاف اور بے غش زندگی کی خوشیاں ہیں جس کی

حدود کا اس لئے احساس نہیں ہوتا کہ یہ بالکل معلوم ہیں۔
ایسی فلسفیانہ زندگی، جو اس حکمت کی بنیاد پر بلا کسی تناقض کے قائم کی جائے،
اس میں کسی نہ کسی قسم کی عفت و شجاعت کا ہونا تو ظاہر ہے۔ مگر ابیقری حکیم کا
ہمیشہ عادل ہونا اس قدر ظاہر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ عدالت کو بجائے خود خیر تسلیم
نہیں کرتا۔ ابیقری کہتا ہے کہ فطری عدالت محض ایک قسم کا پیمان ہوتا ہے
جو مضرت کے روکنے کے لئے مصلحتاً کیا جاتا ہے۔ تاہم حکیم اپنے انبائے جنس
کی مضرت سے بچنے کیلئے اس پیمان میں شریک ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس کے لئے پوشیدہ
طور پر بے انصافی ممکن اور آسان ہو تو پھر وہ اس پیمان کا کیوں لحاظ کرے۔
ابیقری تو صرف صفائی کے ساتھ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کے حکیم کا
محرم تو صرف یہ ہو گا کہ خوف کی ان المناک پریشانیوں سے بچے جو افشائے راز
کے خوف کی وجہ سے ہونا لازمی ہیں۔ مگر اسکے نزدیک یہ محرم بالکل کافی
ہے۔ اور عدالت حقیقی لذت کی زندگی سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اسی قسم کی مخلصانہ
مگر نیم کامیاب کوشش اس نے الہی لذت کو غیر معاشری نتائج سے بچانے
کی دوستی کی حد سے زیادہ تعریف کر کے کی ہے۔ اس کے نزدیک یہ محض باہمی
افادہ پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حکیم بعض
اوقات دوست پر اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے۔ اور دوستوں کے مابین
اشیاء کو مشترک کر دینے کے متعلق اس کو صرف یہ اعتراض ہے کہ اس سے یہ ظاہر
ہوتا ہے کہ دوستوں میں باہم پوری طرح سے وہ اعتبار و اعتماد نہیں جو دوستی
کے اندر ہونا چاہیے۔ اس قسم کے اقوال اس اعتبار سے اور بھی زیادہ اہمیت
رکھتے ہیں کہ، اور باقی امور میں ابیقری کا معیاری حکم انسانی علاقہ کی طرف
دور اندیشی کے ساتھ بالکل سرد مہرانہ طریق پر رہتا ہے۔ وہ نہ تو کسی پر عاشق
ہوتا ہے نہ اولاد پیدا کر کے اپنے آپ کو باپ بناتا ہے اور نہ سوائے
خاص حالات کے سیاسی زندگی میں پڑتا ہے۔ اور فی الحقیقت یہ سچی دوستی کا
معمہ جس کی بنیاد خود غرضی پر ہے ان چند امور میں سے ایک ہے جس میں ابیقری
میں استاد کی تعلیم سے پریشانی و اختلاف آرا پیدا ہوا ہے، جنہوں نے ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعلیم کو بے کم و کاست تسلیم کر لیا تھا۔ اگرچہ وہ اس کی مختلف نوجوہات کرتے آتھے۔ ممکن ہے کہ ایسا ہو کہ ابیوقرہ جو ایک بامہر و محبت مزاج کا انسان تھا اور خاص طور پر ہمدرد و غیر خود غرض فطرت لیکر دنیا میں آیا تھا، خود اس کی مثال نے اس کی تعلیم میں اس جذبہ کی کمی کو پورا کر دیا ہو جس کے استدلال میں خامی رہ گئی تھی۔ فلاسفہ کے اس مجمع کی حقیقی محبت جسکو سنا اپنے باغ میں جمع کیا تھا ایک مدت تک اس گروہ کی روایات کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواقیہ ابیوقرہ دونوں جس نصب العین کو مساوی طور پر عزیز رکھتے تھے یعنی دانشمندوں کی ایک برادری ہو جو بے خرخشہ اور بے حادثہ زندگی میں متحد ہو، اس کا تحقق سب سے آسانی کے ساتھ ابیوقرہ اصول سے ہو سکتا ہے کہ انسان سیاسی زندگی اور جدلیاتی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جائے۔ اور سالمات کے اس اتفاقی مجمع سے علیحدہ ہو کر جس کو دنیا کہتے ہیں فرصت کی ایسی سادہ اور بے غش زندگی جیسی کہ معبودوں کی ابدی فرصت کی ہوتی ہے گزارے۔

بعد کے یونانی فلسفہ | جن دو فلسفوں کو ابھی بیان کیا ہے یہ ایسے تھے جنہوں نے قدیم دنیا کی توجہ کو جہاں تک کہ اخلاقیات کا تعلق ہے اپنے آغاز سے لیکر دوسری صدی مسیحی تک جب کہ روایت

قطعی طور پر مابہی نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے اپنی طرف نہایت ہی نمایاں طور پر منعطف کیا تھا۔ مگر ان کے پہلو بہ پہلو فلاطوں و ارسطو کے گروہوں نے بھی اپنے سلسلہ اور کم و بیش طاقت و زندگی کو باقی رکھا تھا۔ فلسفہ کی یونانی و رومی تہذیب کے ایک مسئلہ عنصر ہونے کی حیثیت سے یہی چار شاخیں سمجھی جاتیں تھیں۔ مگر ان چاروں گروہوں کی داخلی تاریخ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات میں ہم کوئی قابل ذکر ترقی نہیں پاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے شاگردوں کی فلسفیانہ توانائی استاد کی عظیم الشان کام کی میراث سے دب گئی تھی اور ان کی قوت عمل بہت سے میدانوں میں کام کر جانے پریشان ہو گئی تھی۔ ابیوقرہ نے اپنے استاد کی تعلیم کو اس طرح بے چون چلا

تسلیم کیا تھا کہ ان کو اگر فلسفی گروہ کے بجائے مذہبی فرقہ کہا جائے تو بچا نہ ہوگا۔ فلاطوں کے گروہ میں بہت بڑے تغیرات ہوئے ہیں جس کی وجہ مورخ فلسفہ کو ایک ایکڈمی سے نہیں بلکہ متعدد ایکڈمیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ قدیم ایکڈمی (یعنی وہ جو استاد کے انتقال کے بعد فوراً ہی اس کی جانشین ہوئی) کی اخلاقی تعلیم کی دو اہم خصوصیتوں کا تو ضمناً تذکرہ ہو چکا ہے (یعنی اس گروہ کی بڑی تعداد اسپیریسی پس کی سرکردگی میں اس امر سے انکار کرتی تھی کہ لذت سعادت انسانی کا جزو ہے۔ اور اس نے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کو عمل کا اساسی اصول بنا لیا تھا۔ مگر یہ دونوں باتیں قدیم اقدیمیہ کو رواقیہ کے بہت مشابہ کر دیتی ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ دونوں کے نظریوں میں صرف اس قدر فرق رہ جاتا ہے کہ جس شے کو رواقیہ صرف قابل ترجیح کہتے ہیں اقدیمیہ اسی کو خیر مانتے ہیں اس طرح سے اقدیمہ خیر کی سہ گونہ تقسیم تک پہنچ جاتے ہیں (۱) خیر نفسانی یعنی فضیلت (۲) خیر جسمانی یعنی تندرستی یا اعضا کا اپنے اعمال افعال کے لئے پوری طرح پر سوزوں ہونا۔ (۳) خارجی خیریں مثلاً دولت قوت - شہرت وغیرہ۔ اسی لئے یہ فضیلت کو سعادت کا سب سے بڑا عنصر سمجھتے ہیں مگر سعادت کو محض فضیلت ہی پر مشتمل نہیں سمجھتے مشائین کا نظریہ بھی اس سے کچھ مختلف نہیں ہے ان میں اور اقدیمیہ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ خارجی حالات پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اور جب فلاطوں کا گروہ ارتیابیت میں مصروف ہوتا ہے (شہسرق - م سے شہسرق - م تک) تو یہی اخلاق و سعادت کے تعلق کے متعلق قدیم نظریے کو باقی رکھتے ہیں (برخلاف رواقی دعاوی کے جو اپنے حکیم سے بچد و بے حساب مستحسن و پسندیدہ اوصاف منسوب کرتے چلے جاتے تھے۔

اقدیمی ارتیابیت | اسی لوس کی رہبری و قیادت میں فلاطوں کے گروہ نے اور امتیابیت | فلسفیانہ ارتیابیت کی طرف رخ کیا۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ارسطو کے بعد کے دور میں اقدیم ہی سب سے

پہلے ارتیابی نہ تھے۔ ان سے پہلے پھر و ساکن ایلس جوزینو اور ابیقورس کا ہم عصر تھا، اس امر کی تعلیم دے چکا تھا کہ قطعی دعاوی سے محترز رہنا نفس کے

سکون و طمانیت کے حاصل کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے جس کی روایت
اور ابقوریہ دونوں حد سے زیادہ تعریف و توصیف کرتے تھے پہرہ اور
ارسی ہوس میں کس قدر مشابہت ہے، اس کا یقین کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ
پہرہ کی تعلیم کے علاوہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فلاطون کی شخصی تعلیم کے روایات
کے فنا ہو جانے کے بعد جو لوگ اس کی تعلیم کا اس کی تصانیف میں مطالعہ
کرتے تھے، تو سقراطی اسلوب کا سبلی پہلو جو بعض فلاطونی مکالمات میں نہایت
شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ان کے اندر لازمی طور پر ارتیابیت کی تحریک
پیدا کر دیتا تھا تو یہ امر آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ جاتا ہے۔ ری پبلک جیسے تعمیری
مکالمے میں فلاطون حسی دنیا کو جس میں فلسفی کو کام کرنا پڑتا ہے صحیح معنی میں موضوع علم
نہیں بلکہ موضوع رائے بتاتا ہے۔ پس ارسو ہوس اس قطعی یقین سے انکار
کرتے وقت جو روایتی حسی ارتسامات سے منسوب کرتے تھے، اور اس امر کی
تعلیم دیتے وقت کہ فن غالب سعادت کی طرف لی جانے کے لئے انسان کا
بہترین رہبر ہو سکتا ہے، یہ سمجھ سکتا تھا کہ میں فلاطون کا اتباع سے باہر
نہیں ہوا۔ ارسو ہوس کی اخلاقیاتی تعلیم کی جزئیات کا حال ہم کو مطلقاً معلوم نہیں
ہے۔ مگر اس کے نسبت مشہور جانشین کارنیڈیز دپیدائش ۳۲۰ ق۔ م
انتقال ۲۴۰ ق۔ م) نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ارتیابیت سے
اس طرح کام لینا شروع کر دیا تھا جو اخلاقی اعتبار سے خطہ ناک کہا جاسکتا ہے
کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر فلاسفہ کی ایک سفارت روم کو بھیج گئی، تو اس
رومی نوجوانوں میں ایک روز عدالت کی موافقت میں تقریر کرنے کے بعد
دوسرے روز اس کی مخالفت میں تقریر کر کے ایک طرح کا ہیجان پیدا کر دیا۔
مگر اقدیمیہ ارتیابیت سے انتخابیت کی طرف مائل ہو گئے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوئی
ہے کہ ارتیابیت سے جس قدر یقین ہو سکتا تھا اس سے نسبتاً زیادہ
عملی یقین کی ضرورت محسوس ہوتی ہوگی۔ اس میں کچھ روایتیہ کی سی تعلیم و بچائی
تھی صرف ان کی تعلیم کے مبالغہ آمیز عناصر کو خارج کر دیا گیا تھا اور اس کو فلاطون
ارسطو کی تعلیم کے مطابق بنایا جاتا تھا۔ اس تعمیر کو انطاکیس استادانی نے

پائیکس کو پہنچایا جس کی تقریریں سمسرونے بھی ۹۱ء قی - م میں سنیں۔ اسی قسم کا رجحان انتخابِ روائی گروہ سے خصوصاً پٹیس جو اس گروہ دوسری صدی قبل مسیح کے آخری نصف اذختر گروہ تھا اور نیز مشائین سے بھی ظاہر ہو چکا تھا۔ ان تحریکات کا حاصل یہ ہوا کہ رواقیہ اقدامیہ اور مشائین تینوں میں ایسی اخلاقی تعلیم رائج ہو گئی جس کا اصل جزو روائی ذاصل تھا۔ اس زمانہ میں رواقیہ اور ان دونوں گروہوں میں معرضِ بحثِ فضیلت اور فریضے کے جزئیات نہیں رہے ہیں بلکہ یہ رہا ہے کہ کس قدر فضیلتِ سعادت کے لئے کافی ہے جب فلسفہ یونان روم کے تعلیم یافتہ حلقوں میں پھیلا تو دونوں حالتوں میں اس رجحانِ انتخابیت کو اس سے امداد ملی، کیونکہ رومیوں کی عملی ذہانت سچے دل سے ارتباطیت کو یا رواقیہ کے دوسرے بعید الفہم نظریوں کو تسلیم نہ کر سکی تھی۔

فلسفہ روم | یونانی رومی تمدن کی تاریخ میں، یونانی فلسفہ کا یونانیت کے

دیگر عناصر کے ساتھ روم میں داخل ہونا نہایت ہی اہم تغیر ہے۔ لیکن اخلاقی نظریہ کی ترقی میں اس کی اس قدر اہمیت نہیں ہے، کیونکہ اس حلقے میں رومی یونانی اساتذہ کے آگے زانوئے شاگردی نہ کرنے سے آگے نہیں بڑھے۔ یہ بات کم از کم فلسفیانہ تعلیم کے اساسی امور کے متعلق تو یقیناً صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رومیوں نے ابتدائے جدید فلسفے کو اپنے یہاں سے دوز رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رومی ذہانت کو فلسفے سے لگاؤ نہ تھا۔ ۱۲۱ء قی - م سینٹ کے ایک فیصلہ کی رو سے فلاسفہ اور خطبوں کو روم میں رہنے کی ممانعت ہو گئی۔ اور پلوٹارک نے بیان کیا ہے کہ چھ سال بعد جو فلاسفہ کی سفارت آئی جس کا میں پہلے حوالہ بھی دے چکا تھا، اس سے کیٹواکیر کے دل میں فلاسفہ کی طرف سے کیسی نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ مگر حملہ ناگزیر ثابت ہوا۔ سب سے پہلے ابقوریٹ کو رد میوں میں سے نئے خیالات کو سننے والے اور ان کو عمل میں لانے والے ملے۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد پے لیٹس نے روم میں رواقیت کی نمائندگی کی جو کہ روم میں چند سال رہا اور اس کو اسکپیو اور لیلیس کے ساتھ ربط و ضبط کا بھی موقع ملا۔

پہلی صدی کے شروع میں ہم دیکھتے ہیں کہ فلوروم میں اقادمی نظریہ کے نیم
ارتیابی پہلو کی تعلیم دیتا ہے۔ مشائین نے بھی کوئی کوتاہی نہیں کی۔ رومی اوسیا
کے ایک مشہور ترین کارنامہ یعنی لیو کرشس کی نظم سے اس حقیقی اور شدید جوش
و خروش کا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے بعض اقسام کے رومی اذہان نے، ایبقور
کا استقبال کیا ہے۔ لیو کرشس کو ایبقوریت کی جس بات نے، اپنی طرف متوجہ
کیا تھا، وہ خیر اصلی کا لازمی نظریہ نہیں ہے، بلکہ اس کو کائنات کی سالماتی نظر
سے توجہ پسند تھی، جس سے وہی اندیشے دور ہو کر نفس کو اطمینان حاصل
ہو جاتا ہے۔ اقادمی کو اپنے ارتیابی یا انتخابی پہلو کی تائید کے لئے اس سے
بھی زیادہ مشہور خامی ملا۔ یہ کسیرو ہے

کسیرو | اگر ہم کو اخلاقی ادبیات کی تاریخ کا مطالعہ کرنا ہو،
۱۰۶ تا ۴۳ ق م | تو کسیرو کی تصنیف کی طرف ہم کو سب سے زیادہ توجہ
اگر نی ہوگی۔ کیونکہ قدیم کتابوں میں سے کسی کتاب سے

بھی قرون وسطیٰ اور دور حاضر کے پورے قدیم اخلاق کے اس قدر معلومات
حاصل نہیں ہوتے جتنی کہ اس کے ڈی آئی شس سے ہوتی ہے۔ مگر اخلاقی
نظریہ کی ترقی میں کسیرو کا حصہ بہت ہی مختصر ہے کیونکہ فلسفی فکر کے اندر
اس سے مشکل سے کسی حقیقی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ
اس کا دعویٰ جس کے اندر کہ وہ غیر معمولی انکساری سے کام لیتا ہے یہ ہے کہ وہ
اپنے ہم وطنوں کو یونانی فلسفہ کے ساتھ رومی لباس میں دکھاتا ہے۔ وہ
اپنے آپ کو ارتیابی اقادمی کا شاگرد ظاہر کرتا ہے۔ اور اسی نسبت کے
کم از کم اخلاقیات میں، یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ اس نے اپنے آپ کو اس
مناقصے کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے سبکدوش کر لیا ہے کہ محض فضیلت
سعادت کا باعث ہوتی ہے، یا یہ کہ اس کا محض ایک اہم جزو ہے، اور
اس کے علاوہ اور چیزیں بھی اس کا باعث ہوتی ہیں بہر حال ڈی آئی شس
کا مواد (خارجی) فرائض کے متعلق روائی پینسیں سے ماخوذ ہے، اور
اور اس کو رواقیت کے انتخابی پہلو کی عملی تعلیم کا نمونہ کہہ سکتے ہیں۔ اس تعلیم کی

ہم چند اہم و نمایاں خصوصیات بیان کرتے ہیں جس کا خاکہ قدیم فضائل اربعہ کی تقسیم پر بنا ہے۔ (۱) حکمت کے حلقہ کی تعریف کرتے وقت ارسطو کے اس کہنے کا کچھ لحاظ کیا گیا ہے، کہ علم کو محض علم کی غرض سے حاصل کرنا چاہیے پھر بھی نظریہ کو عمل کے تابع رکھا گیا ہے (۲) اصلی عدالت یہ کہتی ہے کہ بلا وجہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے احتراز کرنا ملک کا احترام اور معاہدوں کو پورا کرنا چاہیے اس کے پہلو بہ پہلو مگر اس سے مہذب کر کے فیاضی و نیک نفسی کو جگہ دیجاتی ہے جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اپنے نفس پر کوئی خاص تکلیف اٹھائے بغیر انسان بنی نوع کی جس قدر خدمت کر سکتا ہو کرے، اور ان لوگوں کی امداد کا زیادہ لحاظ جن سے تعلقات زیادہ ہیں مثلاً ہم وطن و وطن کے رشتہ دار اہباب محسن اور خصوصاً وطن جس کا سب سے زیادہ حق ہے۔ (۳) شجاعت یا عظمت نفس کے ذیل میں دو مختلف اوصاف کو قابل تعریف قرار دیا گیا ہے۔ ایک تو فلسفی خارجی اشیا و حوادث سے غیر متاثر رہتا ہے دوسرے وہ امنگ جو عملی انسان کو خطرناک اور مشکل کاموں پر آمادہ کرتی ہے (۴) چوتھی فضیلت عفت ہے اس کا تعقل سوز و غم و مناسبت کی ایک خاص حد کے تحقق سے کیا جاتا ہے جو وسیع معنی میں ہر قسم کی فضیلت کا ایک پہلو اور لازمی جزو ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اخلاقیات کی ایک عام بحث میں اس روایت کو جس کا پیرائیسس نمائندہ مصلحت (عامیاناہ معنی میں) کردار پر اس کی اخلاقی خوبی سے قطع نظر کر کے بحث کرنے پر آمادہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور خصوصاً باہمی مہربانی کے فریضہ پر عمل کرنے کے لئے، ان دنیاوی منافع کی تشریح کی جاتی ہے جو ان لوگوں کو حاصل ہوتے ہیں جو اس کو بجالاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے حالات کو بھی تسلیم کرتی تھی جن میں مصلحت و فضیلت میں تصادم ہوتا ہے، اور جن میں بہت ہوشیاری کے ساتھ غور و خوض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ فضیلت ہی کے اندر ہمیشہ مصلحت ہوتی ہے مگر یہ سوال بالکل ظاہر تھا کہ فضیلت کے تحقق میں انسان کو اپنی اغراض کس حد تک معاشرتی فریضہ پر قربان کرنی چاہییں۔ مثلاً یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا کہ

تاجر کو اپنے مال تجارت کا سودا کرتے وقت کس حد تک ان حالات کو ظاہر کرنا چاہیئے جن سے اس کے مال کی قیمت پر اثر پڑتا ہو۔

روم نے انسانی فکر کی ترقی میں مستقل حصہ فلسفہ میں نہیں بلکہ اصول قانون میں لیا ہے۔ اسی لئے سسرو کے روایتی اثر کا سب سے دلچسپ اظہار اس نیکہ ہوتا ہے، جہاں کہ وہ اخلاق پر قانونی نقطہ نظر سے بحث کرتا ہے۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ روایت کی ایک نہایت نمایاں خصوصیت ایسے قانون کا نقل تھی، جس کی پابندی انسان پر ایک ذی عقل ذات اور جمہوریت کائنات کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے لازمی ہوتی ہے۔ یہ خدائی اور ابدی قانون ہوتا ہے جو اپنی عظمت و صداقت کے اعتبار سے جزئی سیاسی معاشرتوں کے قانون سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اس نقل کو نمایاں کر کے روایت نے قدیم یونانی اخلاقیات کے نظریہ سے انحراف کیا جس میں خیر و فضیلت کے نقل کو اساسی قرار دیا جاتا تھا اور دور حاضر کے نظریے کے قریب آتا ہے جس میں اخلاقیات کو دراصل اخلاقی قانون کا مطالعہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس تغیر میں سسرو نے جو حصہ لیا ہے، وہ تاریخی اعتبار سے بہت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس اہل قانون کے تصور کو جو خدا عقل یا فطرت سے نکلا ہے، سسرو اور بہت سے فلسفیانہ تصورات سے بہتر طور پر سمجھا ہے جن کو اس نے یونانی سے رومی قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ موثر عبارتیں وہی ہیں جن میں وہ اس قانون کا ذکر کرتا ہے۔ بعض اوقات وہ اس کا نقل ایسے قانون کی طرح سے کرتا ہے، جو ہر وقت کے لئے یکساں طور پر صحیح ہے، اور مروجہ قانون پر فوقیت رکھتا ہے جو اس سے متصادم ہوتا ہے، اور بعض اوقات وہ اس کا ذہنی طور پر ذکر کرتا ہے اور اس کو عقل اعلیٰ کے مطابق کہتا ہے جو ہر انسان میں پیدائش کے وقت رکھی جاتی ہے۔ اور جب اس کا نشو و نما صحیح طور پر ہوتا ہے تو ناقابلِ خطا طور پر اس کو بتاتی ہے کہ کیا کرنا چاہیئے اور کس بات سے احتراز کرنا چاہیئے۔ سسرو کے ذریعہ بعد کے مصنفوں خصوصاً روایتیہ کی مدد سے فطری قانون کا یہ نقل رومی مصنفوں

میں پھیل گیا۔ اور ایسے قانون کے تصور سے جو کہ کل اقوام کے لئے عام ہوں
رومیوں کی قانون سازی کی ذہانت نے رفتہ رفتہ پریسیوں سے تجارتی تعلقا
کی بنا پر قائم کر لیا تھا، مگر یہ اس کا مسئلہ باعث بن گیا جس کو مقنن رومی محد
کہتے ہیں۔ پھر صدیوں بعد جب رومی اصول قانون کا مطالعہ قرون وسطیٰ کے
آخر میں از سر نو تازہ ہوا ہے، تو اس نقل کو پھر اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔
اور جدید اخلاقی فلسفہ کی ابتدائی منازل میں (جیسا کہ آئندہ چلکر معلوم ہوگا)
سب سے بڑا اور نمایاں نقل بن جاتا ہے۔

پس یونانی فلسفہ کے تمام نتائج میں روایت ایسی شے تھی جس سے
روم کا اخلاقی شعور خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اسی وجہ سے اسی گروہ کی تعلیم
پر ہم کو رومی ذہن کا رد عمل نظر آتا ہے۔ مگر اس رد عمل کے اثر کو روایتی فلسفہ
کی داخلی فطری ترقی سے ممتاز کرنا مشکل ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ابتدائی زمانہ
کے رواقیہ کو معیاری حکومت و فضیلت کے داخلی و خارجی خصوصیات کی تشریح
میں مصروف ہونا چاہیے تھا۔ اور یہ کہ معیاری حکم اور موجودہ فلسفی کے
مابین جو فرق تھا اگرچہ کبھی قطعاً فراموش تو نہیں ہوا مگر اس کو ایک حد تک
نظر انداز ضرور ہونا چاہیے تھا۔ لیکن جب اس سوال کا کہ انسان کی خیر کیا ہے
حکمت کامل کی تشریح کر کے جواب دیا جاتا ہے، تو پھر اس سوال کا کہ انسان
دنیا کی مصیبت و حماقت سے نجات پا کر حکمت کے راستہ پر کیونکر پہنچ سکتا
ہے، "جاذب توجہ ہونا لازمی تھا۔ اخلاقی دلچسپی پر جو غلبہ تھا اور جو رومی ذہانت
کی ایک خصوصیت تھی اس سے بھی اس سوال کو وہ غلبہ حاصل ہونے میں مدد
ملی جو اس کو شہنشاہی دور میں حاصل تھا، جس میں ہم کو رواقیہ کی تعلیم کا
مطالعہ کرنے کے سب سے عمدہ ذرائع حاصل ہیں۔

سینکا کا انتقال
سینکا کی آخری روایت کا یہ پہلو سب سے زیادہ نمایاں
ہے۔ وہ حکم دینے کا مدعی نہیں بلکہ صرف حکمت کی طرف
ترقی کرنے کا مدعی ہے۔

اگرچہ فضیلت کا راستہ آسانی سے ملتا ہے مگر اس شخص کی زندگی

جو اس پر چلتا ہے حرصوں اور خطاؤں کے ساتھ برسرِ پیکار رہنے میں صرف ہوتی ہے۔ یہ ایسی جدوجہد ہے کہ اس میں آرام کا نام نہیں۔ اس کی تیاری کے لئے انسان کو عرصہ تک مریض زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔ یہ جان بوجھ کر ادنیٰ درجہ کی اور قلیل غذا اختیار کرتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کی پوشاک پہنتا ہے۔ اسی طرح ایکٹیسٹ اس امر پر زور دیتا ہے کہ رواقیہ کا معیارِ حکیم کا معرُضِ حقیقت میں رونا شکل ہے۔ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں جو اس کی طرح صدقِ دل سے حکمت کے راستہ پر چلنے لگی کوشش کرتے ہیں اور ”برداشت کر“ اور ”محرزہ“ پر صحیح معنی میں دل سے غام ہوتے ہیں۔ اس طرح سے فلسفہ سینکا اور ایپیکوریس کی نظر میں ایک طبیبِ حافظ کی سی حیثیت رکھتا ہے، جس کو لوگ اپنی کمزوری کا اور بیماری کو محسوس کر کے تلاش کرتے ہیں، جس کو صرف بیماروں سے تعلق ہوتا ہے، باقی دنیا سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ جس حکمت سے وہ شفا بخشتا ہے وہ ایک وصف ہے، جس کے سمجھانے کے لئے کسی طویل اور پیچیدہ استدلال کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ مسلسل عمل کرنے، نفس کی تربیت اور اس کی جانچ پڑتال کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ نظریئے اور حقیقت کے مابین یہی احساس تفاوت رواقیہ کے آخری مقولوں میں ان مذہبی پہلو کو بھی ایک قوت اور معنی بخش دیتا ہے۔ جس نفس کو اپنی کمزوری کا احساس ہوتا ہے وہ اپنے خدا سے قربتِ باری رکھنے پر زیادہ بہرہ ور ہوتا ہے جس کے انبیاء یا پیغمبر رواقیہ اپنے آپ کو خیال کرتے تھے اور خارجی حوادث کے متعلق معیارِ روش میں مغرورانہ بے اعتنائی کی نسبت رضا بقضا کی شان زیادہ نمایاں ہے۔ عقل کا قدیم اعتماد نفس جو انسان کی فطری زندگی کو محض اپنا میدانِ عمل خیال کرتی تھی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب افسرہ ہو جاتا ہے اور اپنی جگہ اس جسم کی طرف سے ایک قسم کی نفرت پیدا ہے جس جسم کو ایک خارجی عنصر خیال کیا جاتا ہے جس نے روح کو مقید کر رکھا ہے۔ جسم کو ایک نفس خیال کیا جاتا ہے جس کو روح لئے پھرتی ہے۔ زندگی کو ایک اجنبی ملک کی سیر یا طوفانِ خیرِ سمندر سے سفر سے تشبیہ دی جاتی ہے جس کا بندرگاہ بس موت ہی ہے۔

مارکس اریکس | اور آخر واقعہ کی مذہبی شدت رواقی شہنشاہ مارکس اریکس نے نہیں کی
 ۱۲۰ء شاعر مرقیات میں ایک خاص جذبہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اپنے
 گروہ کے مخصوص وجدان کے ایک نہایت ہی موثر انداز میں
 وہ بہ آواز بلند اعلان کرتا ہے کہ اے کائنات جو چیز تجھ سے ہمنوائی رکھتی
 ہے اور تیرے موزوں مناسب ہے۔ وہ نہ سے بھی ہمنوائی رکھتی ہے اور میرے لئے بھی
 موزوں و مناسب ہے۔ میرے لئے کوئی شے قبل از وقت بعد از وقت
 نہیں ہے جو تیرے لئے مناسب وقت ہو۔ اے فطرت جو کچھ تیری موسم
 لائے گی وہ میرے لئے پھل ہوگا۔ تجھ سے تمام چیزیں ہیں تجھ میں تمام
 چیزیں اور تجھ تک تمام چیز کوئیں گی۔ شاعر کہتا ہے "اے سیکراپس کے
 پیارے شہر تو کیا میں تجھے نہ کہوں" اے خدا کے پیارے شہر۔ خدا
 تمہے ساتھ انسان کے تعلق کو محبوب رکھنا جو اس دیوتا یا شیطان کو جو صحیح
 معنی میں ہر انسان کے اندر حکومت کرتا ہے اسی عام روح کے ساتھ ہے
 جس کا یہ جزو ہے دیوتاؤں کے ساتھ زندگی بسر کرنا اور کوئی ایسا کام نہ کرنا
 جو خدا کو ناپسند ہو جو کچھ اس نے مقدر کر دیا ہے اس کو خوشی کے ساتھ لینا
 ہر موقع پر دیوتاؤں کو یاد رکھنا ایک معاشرتی فریضہ ہے دوسرے معاشرتی فریضہ
 کی طرف خدا کا خیال کرتے ہوئے رجوع ہونا۔ اس قسم کے نصائح ہیں جو اس کے
 خطابات النفس میں کثرت سے آتے ہیں۔ عمدہ زندگی کے اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ
 معبودوں کا احترام اور بنی نوع کی امداد کرو اس کے دونوں حصوں
 کو ملحوظ نہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ظلم جس کے معنی بنی نوع انسان کی
 وہ امداد کرنے سے انکار کرنے کے ہیں جس کے لئے فطرت نے
 ہم کو بنایا ہے خود ایک گناہ ہے۔ اس کی خلاف ورزی دوستی میں کمزوری کے
 ساتھ ہمدردی اور نرمی پائی جاتی ہے جو قدیم رواقیہ کی سخت و مجرد ہمہ غنیت
 کے اندر مفقود ہے۔ اس کا مقصد صرف یہی نہیں کہ نظام کائنات میں با عقل
 اور مدنی الطبع ذوات کافروہو نیکی حیثیت سے اپنے فریضہ کو انجام دے بلکہ
 انسانوں سے دلی محبت رکھے۔ اور ان لوگوں سے بھی محبت کرے جو اس

کسی قسم کا نقصان یا گزند پہنچائیں یہ خیال کر کے کہ یہ قربت دار ہیں جو ناواقفیت کی بنا پر غلطی کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی اسی کتاب کی دیگر موثر عبارتوں سے نہایت شدت کے ساتھ اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ (۱) دنیا کو حیثیت مجموعی عقل اعلیٰ کا نتیجہ سمجھ کر اور انسان کو خلقت کا تاج جان کر فلسفیانہ احترام کرنا (۲) دنیا و مقاصد اور خواہشوں سے بے پروائی برتنا اور اس بنا پر جن انسانوں سے فلسفی کا تعلق ہو ان سے ایک طرح کی بے اعتنائی اور غلط فہمی سے کام لینا۔ یہ دو باتیں ایسی ہیں کہ ان کو ایک ساتھ عمل میں لانا سخت دشوار ہے۔ ایک طرف تو مارکس اریکس اس حکیمانہ نظام پر غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کے اندر تمام اشیاء مقدس علاقوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ادنیٰ چیزیں اعلیٰ چیزوں کی خاطر بنائی گئی ہیں اور اعلیٰ چیزیں ایک دوسرے کیلئے موزون و متناسب ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی دوسری طرف وہ ہم سے اس امر پر غور کرنے کے لئے کہتا ہے کہ کل محسوس اشیاء کس قدر قابل نظر اور فانی ہیں۔ دنیاوی حوادث کا تمام تردد و کس حد تک معمولی غیر پائیدار بے صبرہ تغیر کا زور ہے جو بازیچہ اطفال اچوٹوں کی محنت اور کٹ پتلیوں کے تماشے سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔ اس کی مثال ایک شدید سیلاب کی سی ہے جس کے اندر عقلمند آدمی کو خود کو ایک ایسے جٹان کی طرح سے رکھنا پڑتا ہے جس سے موجیں آتی ہیں اور ٹکرا کر چلی جاتی ہیں۔ یا اس سے بھی بدتر قائل نفرت انگیز تشبیہ یہ ہو سکتی ہے کہ لوگ ایسے حوض میں نہا رہے ہیں جہیں میل پسینہ میل اور گنداپانی سب لاہوا ہے یہی حال زندگی کے ہر حصہ اور ہر شے کا ہے نور سے وہ کہتا ہے کہ موت ایسی شے ہے جس کا احترام کرنا چاہتا ہے۔ اور فطرت کے عمل جبرائی کی حیثیت سے اس کے لئے تیاری کرنی چاہئے۔ مگر موت پر جو چیز اس کو سب سے زیادہ آمادہ کر دیتی ہے وہ ان چیزوں اور سیرتوں کا لحاظ ہے جن سے کہ موت اس کو دور کر دے گی۔ معیار و واقعہ کے مابین جو تفاوت ہے وہ اس بہتر و برتر دنیا کے خیال سے

بھی دور نہیں ہوتا جہاں کہ اس کو ہٹا لیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ رواقیہ موت کے بعد بھی زندگی کے قائل تھے یعنی اس آتش غیلم کے وقت تک جو دنیاوی زمانہ کی ہر شے کو ختم کر دے گی اور تمام چیزوں کو پھر اس آتشیں و آسمانی جوہر کے اندر منتقل کر دے گی، جو کہ انکی اصلی حالت تھی اگر اخلاقیاتی تعلیم میں وہ اس عقیدہ پر زور نہیں دیا کرتے تھے۔ اور رواقیت کے اس عہد میں جہاں یہ اعتقاد بالکل مٹ نہیں گیا تھا وہاں بھی بس کچھ یونہی سبابتی رہ گیا تھا۔ مارکس اریلیس نے تو اس مسئلہ کے متعلق کہ آیا موت بعض تغیر ہونا ہے یا فنا ہونا اس سے انسان کسی دوسری زندگی کی طرف منتقل ہوتا ہے یا ایسی حالت انکی طرف جس میں اس کو کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا غیر فیصل چھوڑ دیا تھا۔ البتہ کہیں کہیں وہ آخری خیال کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ ٹھوڑی دیر میں تیرا اسی طرح کہیں پتہ اور نشان نہ ہوگا جس طرح سے ہیڈز اور اسٹس کا۔ ایک نہایت ہی موثر ٹکڑے میں وہ اس امر پر حیرت کرتا ہے کہ وہ معبودوں نے تمام باتیں انسان کے لئے اچھی کی ہیں اور ان پر کرم کو ملحوظ رکھا ہے پھر یہ کیونکر جائز رکھا ہے کہ نیک ترین اشخاص جن کے تعلق معبودوں کے ساتھ سب سے زیادہ ہیں ان کو موت کے بعد بالکل فنا کر دے۔ اور وہ اپنے آپ کو صرف اس خیال سے تسفی دے سکتا ہے کہ اگر ایسا ہونا چاہیے تھا کہ یہ باقی رہتے تو ان کا باقی رہنا ممکن بھی ہوتا اگر ان کا باقی رہنا فطرت کے مطابق ہوتا تو فطرت ان کو باقی رکھتی اس آخری جملے میں رواقیت کا مخصوص انداز پایا جاتا ہے (یعنی دنیا کی جیسی حالت ہے اسی حالت میں اس کو مکمل سمجھنا اور مستقبل میں کوئی ایسی حالت فرض نہ کرنا جس میں موجودہ تعارض رہنمائی ہوں خالص رواقیت کا انداز ہے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ رواقیت کی اساسی اخلاقی تعلیم موجودہ زمانہ کی اخلاقی ذمہ داریوں کیلئے کے قلب پر مبنی ہے۔ آری اس کہتا ہے کہ فطرت کائنات نے قوت یا کمال کی کمی کی بنا پر اتنی بڑی غلطی کی ہو کہ اچھے اور برے اشخاص کو خیر و شر بلا امتیاز واقع ہو جایا کرے ممکن نہیں ہے اس حد تک رواقی اور عیسائی فلاسفہ متفق ہیں۔ مگر عیسائی تو اس سے یہ نتیجہ

کھاتے ہیں کہ خیر و شر کی بلا امتیاز تقسیم میں جو کچھ بے انصافی ہوتی ہے اس کے معاوضہ کے لئے ایک آئندہ زندگی تسلیم کرنا لازمی ہے اور واقعہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں بلا امتیاز تقسیم ہوتی ہیں مثلاً موت و حیات عزت و بے عزتی لذت و آلم وہ دراصل نہ تو خیر ہیں اور نہ شر ہیں۔

بعد کی فلاطونیت (یعنی فلاطونی) ایسا بھی تھا جس کے بانی کی تعلیم میں انفرادی اور فو فلاطونیت روح کی لافنائیت کا مسئلہ ایک بہت ہی نمایاں جگہ رکھتا تھا۔

اور رواقیت کے مترادف نہ رجحانات دنیا کو اپنی حقیر تغیر کا عالم جانکر اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا) سے یہ توقع ہوتی تھی کہ اس گروہ کے اواخر ایام میں ان رجحانات کا اظہار اور بھی شدت کے ساتھ ہو گا کیونکہ استاد کی تعلیم کے ایک عنصر کا ان کے اندر نشو ہونا ضروری تھا۔

پلوٹارک (۱۰۷ء) چنانچہ ہم پلوٹارک پر پہنچتے ہیں تو ہم کو یہ دیکھ کر حیرت نہیں ہوتی کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ اور ادنیٰ عناصر کے مابین اخلاقی ہمنوائی کا اقدیم نقل اب فلاطونی نظریہ کی

حیثیت سے تسلیم نہیں کیا جاتا۔ فلاطون کی تعلیم کا وہ رخ جس میں کہ وہ اس مقرون تجربہ کے عالم کے لازمی و ناگزیر نقائص سے بحث کرتا ہے پھر نمایاں ہو جاتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ پلوٹارک فلاطون کی کتاب ”لاز“ سے یہ تصور لیکر اس کو نشو نما دیتا ہے کہ نفس عالم کی ایک بری روح پر

بنی ہے جو خیر کی مخالفت میں جدوجہد کرتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا خیال ہے جس پر درمیانی زمانہ میں کسی نے توجہ نہ کی تھی۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ پلوٹارک عقلی مذہب کی بقا کی اہمیت ہی کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ ان مافوق الفطرت پیامات کو بھی خاص وقعت دیتا ہے جن کو خدا خاص خاص انسانوں پر بعض حالات (مثلاً خوابوں فرشتوں یا خاص تنبیہات) میں نازل فرماتا ہے مثلاً سقراط پر

وجدان کی ان شعاعوں کے لئے روح کو آرام و اطمینان اور شہوات کو پرہیزگاری سے قابو میں رکھ کر تیار کرنا چاہیے۔ ذہن و مادہ کے مابین وہی

علمی کی الوہی اور نیم الوہی اثرات کو قبول کرنے کی قابلیت پیدا کرنے کے لئے جسم سے علیحدہ رہنے کی وہی متاضانہ کوشش پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں فیتاغورثیت کی تجدید میں نظر آتی ہے۔ بلکہ پلوٹارک اور دیگر ایسے فلاسفہ میں جن کے خیالات کا اس کی تصانیف سے پتہ چلتا ہے دراصل ان نو فیتاغورثی اثرات اور فلاطون کی تعلیم کے احتلاط کا نتیجہ ہیں۔ مگر جس عام رجحان کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کا ایک باقاعدہ فلسفی نظام میں اس وقت تک اظہار نہیں ہوتا جب تک کہ ہم قدیم زمانہ کے مشہور ارباب فکر میں سے سب سے آخری فلسفی تک نہیں پہنچ جاتے۔ فلاطینوس مصری ہے۔

فلاطینوس ۲۵۰ء - ۲۷۰ء فلاطینوس فلاطونیت کے اس عنصر کا ایک نمایاں تشو و نما ہے جس کو قرون وسطیٰ اور موجودہ دونوں زمانوں میں بہت پسند

کیا جاتا رہا ہے مگر جو ارسطو کے بعد کے گروہوں کے مباحث میں تقریباً نظروں سے قطعاً اوجھل ہو گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اہل اور فلاطونیت میں جو اختلاف ہیں وہ اس احترام کے اعتبار سے اور قابل ذکر ہیں جو فلاطینوس فلاطون کا ہمیشہ ملحوظ رکھتا ہے۔ اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون خیر و اشیاء کی حقیقت اصلی کے مطابق کہتا تھا، دو بھی ان کے اس جزو کے جس کا قطعی طور پر علم و نقل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اشیاء کی برائی اور نقص کو ایک حد تک حقیقی وجود سے معرہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ان کا متعین طور پر خیال یا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون مقرون دنیا میں اس شے کے اظہار کے لئے جو بحر و مثالی دنیا کے پوری طرح ظاہر کرنے میں اس کے مانع آتی ہے کوئی اصطلاح نہیں کہتا اور جس کو ارسطو کے فلسفہ میں قطعاً بے صورت مادہ کہا گیا ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ہم فلاطون کی وجودیت سے اس کی اخلاقیات کی طرف آتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ برترین زندگی کا تحقق صرف اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ مقرون انسانی معاملات اور ان کے مادی ماحول سے کنارہ کشی اختیار کی جائے مگر پھر بھی حسی و مادی شے نہیں ہے جس سے قطعاً نفرت ہی کی جائے۔ بلکہ یہ ایسی شے ہے جس سے

اندر فلسفی جہاں تک کہ ہو سکے ہمنوائی و موزونی پیدا کرے جہاں تک ممکن ہو۔ اسے اچھا اور خوبصورت بنائے۔ مگر نو فلاطونیت میں اس حالت کی بستی کا جس میں انسانی روح اپنے آپ کو پاتی ہے زیادہ شدت و اہم کے ساتھ احساس کیا گیا ہے۔ اس لئے بے صورت مادہ کو قطعی طور پر شراول قرار دیا گیا ہے، جس سے کہ شرتانی یعنی جسم پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت وہ تمام شر عالم وجود میں آتا ہے جو روح کی زندگی میں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ کہہ سکتے ہیں فلاطینوس کی اخلاقیات رواقیہ کی قسم کی اخلاقی تصویریت کو ظاہر کرتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہ اپنے آپ کو فطرت سے جدا کر چکی ہے۔ انسان کی خیر صرف اس میں ہے کہ جسم کی آلائش سے پاک ہو کر روح کی خالص زندگی بسر کرے۔ اس صورت میں وہ نقص و خطا سے قطعاً سبرا ہو گا۔ اگر اس کے اس کے اصلی وجود کی سبب علایق زندگی پھر حاصل ہو سکے تو کوئی خارجی و جسمانی شے اس کی کمال فعلیت میں قفل انداز نہ ہو سکے گی۔ جو فضیلت ان حیوانی تسویقات کو محدود کرنے اور قابو میں لانے سے حاصل ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ اختلاط پایا جانے کی بنا پر عالم وجود میں آتی وہ فضیلت کی ادنیٰ ترین قسم ہے۔ یہ اعلیٰ درجہ کی مدنی فضیلت ہے جس کو فلاطون نے اپنی کتاب 'رمی پلک' میں بیان کیا ہے۔ فلسفی حکمت عفت شجاعت و عدالت و راصل اس آلائش سے پاک ہونے کے نام میں ہے۔ جب تک خیر کی برترین حالت تک نہ پہنچ جائیں جس میں کہ روح کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہیں رہتا اور یہ محض عقل کی طرف بوٹ جاتی ہے اور پھر خدا کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ اس وقت تک بدترین خیر کا تحقق نہیں ہوتا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خود فلاطینوس بھی اس قدر فلاطونی ہے کہ یہ نہیں کہتا کہ تزکیہ روح کے لئے جسم کی فطری اشتہاؤں کا وہاں ضروری ہے۔ مگر اس کا شاگرد فروریوس اس مترادفی نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔

مادہ سے پرواز کر کے نو فلاطونیوں کو ہنوز ایک بلند نقطہ تک پہنچا باقی ہے۔ یہاں بھی فلاطینوس کا فلاطون سے انحراف بہت زیادہ نمایاں ہے

کیونکہ یہ فلاطون کی تعلیم کا احترام کے ساتھ مطالعہ کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ فلاطون کی مابعد الطبیعیات کا اصل مفروضہ ہے کہ حقیقی جس حد تک حقیقی ہے اس کا متعین طور پر خیال و علم ہو سکتا ہے۔ یعنی حسی جزئیات کے امتزاج اور حقیقی ذات کے فہم میں جتنا انسان آگے بڑھتا ہے تو پہلے اس سے زیادہ متعین و واضح ہوتے جاتے ہیں۔ اگر فلاطینوس اس امر پر زور دیتا ہے چونکہ ہر قسم کا فکر کسی نہ کسی فرق و ثبوت پر مشتمل ہے اس لیے کائنات کی اولیں حقیقت یہ نہیں ہو سکتی جس کو کہ ہم خدا کہتے ہیں۔ اس کا اس ثبوت سے پہلے وحدت ہونا لازمی ہے یعنی ایسی ذات جو فرق و تعین سے قطعاً مبرا ہے۔ اسی لیے انسانی زندگی کی بلند ترین صورت جس میں کہ روح اس ذات مطلق کو سمجھ جاتی ہے ایسی ہونی چاہیے جس میں انسان ہر قسم کے متعین خیال سے ماوراء ہو جائے اور ایسی ذات کا شعور ہو جو جذب کر لینے والی بے خودی میں گم ہو گئی ہو۔ فریبوس ہم سے کہتا ہے کہ میرے استاد نے خود کو ان چھ برسوں میں جو میں نے اس کی خدمت گزارے چار مرتبہ اس بلند ترین حالت تک پہنچایا۔

نو فلاطونیت دراصل اسکندریہ سے اٹھی تھی اور اس کی زندگی کے ایک صدی سے کچھ عرصہ کے بعد ہم اس کو قدیم اچھنتر کی سرزمین میں پھیلنا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس لیے اس کو اکثر یونانی نہیں بلکہ یونانی بنی ہوئی تحریک کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ یونانی اور مشرقی تمدن کے امتزاج کا نتیجہ ہے مگر اس ذہن کی بناوٹ کتنی ہی شرقی کیوں نہ ہو جس نے وحدانیتی و مرقاوی حیالات کو ذوق و شوق کے ساتھ قبول کیا مگر جن فکری اشکال کے ذریعہ سے وہ ان نظریات تک فلسفیانہ طور پر پہنچا ہے، وہ دراصل یونانی ہیں۔ اور یہ فطری نشو و نما کا بالکل سمجھ میں آ جانے والا عمل ہے جس میں رواقیہ کے اخلاقی شعور کی شدت اہم کام انجام دیتی ہے کہ یونانی طلب علم کا انجام بے خودی کی تیاری میں ہوتا ہے۔ اور انسان کی فطری زندگی کے متعلق یونانی تصور میت کا اختتام جسم اور اس کے افعال کے سے ایک قطعی بنض اور سوئطی پر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمیں ان مشابہتوں کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے جو فلاطینوس کی تعلیم اور یونانی و عبرانی فلسفے کے

اس حیرت انگیز امتزاج کے مابین ہیں جن کو دو صدی پہلے یہودی فلو نے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ نیز ہمیں اس امر کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ نوافلاطونیت کو دیدہ و دانستہ، اس نئے مذہب کی مخالفت میں دنیا کے سامنے پیش کیا گیا تھا جو ارض یہودا سے نکلا تھا اور جو اس زمانے میں جب کہ فلاطینوس اپنے فلسفے کی تالیف میں مصروف تھا اپونانی رومی دنیا پر غالب آنے کے قریب تھا۔ علاوہ برائیں یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جولین کے ماتحت قدیم بت پرستی کو باقی رکھنے کے لیے جو آخری اور شدید کشمکش ہوئی اس کے اندر اس کی نظری طور اسی فلسفہ نے حمایت کی۔ اس کشمکش میں بت پرستی کا کام تمام ہو جانے کے بعد قدیم دنیا کے فکر کے آثار پر جو نئی دنیا قابض ہوئی، اس کی طرف ہم کو اب متوجہ ہونا ہے۔

باب سوم

نصرانیت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات

نصرانی اخلاقیات کی خصوصیات

اس کتاب میں ہم مذہب نصرانی کی اصل سے تو بحث نہ کریں گے نہ ہم کو اسکی خارجی تاریخ سے ہلکو کوئی بحث ہوگی۔ یعنی پہلی تین صدیوں میں اسکی عظیم المثال ترقی آخر کار اس کا رومی دیونانی بت پرستی پر غلبہ پانا، اس کا یونانی تمدن کے زوال کو جو قسطنطنیہ کے گرد جمع ہو گیا تھا روکنے سے قاصر رہنا، جنوب و مغرب کی جانب اس نئی مذہبی تحریک کے روکنے میں ناکام رہنا، جو ساتویں صدی عیسوی میں سرزمین عرب سے اٹھی تھی اس کا اس بد نظمی کے رفع کرنے میں کامیاب ہونا جس میں مغربی سلطنت وحشی اقوام کے حملوں سے مبتلا ہو گئی تھی، اور اس بد نظمی میں اس نئے نظام تمدن کے پیدا ہونے میں جو اہم حصہ لیا تھا جس سے کہ ہمارا تعلق ہے، اور اس وقت سے اب تک پیچیدہ اور مختلف قسم کے تعلقات جو اس کے سیاسی تنظیموں سے رہے ہیں یا وہ تعلقات جو اس کے معاشری زندگی علمی ترقی ادبی و جماعتی تہذیب سے رہے ہیں یہ سب ایسے امور ہیں جن کا اس کتاب میں ذکر ہوگا۔ اور نہ ہم کو ان خاص مسائل پر بحث کرنے کی ضرورت ہے جو مختلف عیسائی فرقوں میں رشتہ اتحاد ہیں۔ ان کے متعلق اگر کوئی گفتگو ہوگی تو وہ صرف ان کے اخلاقیاتی پہلو

کے متعلق ہوگی، اور یہ بتلایا جائے گا کہ انسانی افعال اور ان کے مقاصد سے ان کا کیا تعلق تھا۔ عیسویت پر بحث کرتے وقت اس رُخ کا نمایاں کرنا لازمی ہے، کیونکہ اس کو اگر شخص ایسے مذہبی اعتقادات و اعمال کا نظام مان لیا جائے، جن کو خدا نے تعالیٰ نے بطور وحی کے نازل فرمایا، اور جن کے بجالانے کی ہدایت کی تو، اس پر صحیح معنی میں بحث نہ ہو سکے گی، کیونکہ یہ دراصل کل انسان پر حکومت کرنے کی مدعی ہے، اور اس کی زندگی کسی حصے کو اپنے حلقہ اثر سے باہر نہیں جانے دیتی۔ چوتھی صدی عیسوی سے پچھلے عیسوی اخلاق کو باقاعدہ شرح و بسط کے ساتھ پیش کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اور اس پر جب نو صدیاں گزر چکیں تو ایک حقیقی فلسفیانہ ذہانت نے جس کی تربیت یونان کے سب سے بڑے فلسفی کی تصانیف کے پورے مطالعہ سے ہوئی تھی، گیتھولک کلیسا کی اخلاقیات پر تعلیم کو پورے حکیمانہ انداز میں بیان کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم فلسفہ اخلاق کی تاریخ کو تھاں تک پیش کرنا شروع کریں، اس اخلاقی شعور کی اہم خصوصیات کا مطالعہ بھی ضروری ہے، جو یونانی رومی تمدن کے ذریعہ سے رائج ہوا تھا، اور فلسفی تحلیل کا منظر تھا۔ اس کے لئے مناسب یہ ہو گا کہ پہلے نئی تحریک کی صورت یعنی عیسوی اخلاق کی عام خصوصیات کا مطالعہ کریں، اور اس کے بعد اس کے مادہ یعنی فریضہ و فضیلت کی جزئیات کے اہم امور پر غور کریں، جس کے اندر نئے مذہب کی بدولت اہم ترقی ہوئی تھی۔

خدا کا قانون پہلے جو بات نئی معلوم ہوتی ہے، وہ تعقل اخلاق ہے، جو ایک موحد قوم کا مزوجہ قانون ہے، جس کے پاس ایک لکھا ہوا ضابطہ ہے، جس کو خدا نے وحی کی صورت میں نازل فرمایا ہے، اور جو خدا کے قطعی مواعید اور

وعیدات سے نافذ ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم سقراط سے لیکر آخر تک خدا کے ایک ایسے قانون کا تصور پاتے ہیں، جو ابدی اور غیر متغیر ہے، جو کچھ ظاہر ہے اور کچھ انسانی معاشرتوں کے مختلف قوانین سے چھپا ہوا ہے، مگر اس قانون کے موجبات کا مبہم اور زیادہ تر کمزور طور پر متشکل رہتا جاتا تھا۔ اسکے اصول ضبط تحریر میں نہ تھے، اور نہ ان کی اشاعت کی گئی تھی، نیز ان کو ایک قاطع

نصاری کے یہاں

ذات سے بھی منسوب نہ کیا گیا تھا جس کی بیچون و چرا اطاعت لازمی ہے۔ بلکہ ان کو عقل سے منسوب کیا جاتا تھا جو معبودوں اور انسانوں دونوں کے اندر رہے اور عقل پر عمل کرنے سے اس ابدی قانون کو پوری طرح پر جان سکتے، اور اس کی تعریف کر سکتے ہیں۔ لہذا اگر قانون کا تصور قدیم زمانہ کے اخلاقی فکر سے زیادہ نمایاں بھی ہو تو بھی یہ اخلاق کی فلسفیانہ بحث سے گزر کر فقہانہ بحث کا باعث نہ ہو سکتا تھا۔ نصرانیت میں اس کے برخلاف ہم شروع ہی سے یہ دیکھتے ہیں کہ علمائے اخلاق کا اسلوب جس سے کہ وہ کردار صائب کو متعین کرتے ہیں ابڑی حد تک اس کے مماثل ہے جس سے کہ فقہاء ارتقینین قانون کی تفسیر کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خدا نے زندگی کے ہر موقع کے لیے، اجمالی طور پر قانون بیان فرما دیا ہے۔ جزئی حالتوں میں ان کے اطلاق کا تعین، ان عام اصولوں سے ہو سکتا ہے جو کتاب آسمانی کے اندر لکھتے ہیں۔ اور کتاب آسمانی میں جو امثلہ بیان کی گئی ہیں، ان کی تمثیل سے یہ فقہی طریقہ نصاریٰ کو یہود سے ملتا تھا، اور اسکی انھوں نے تعمیم کر لی تھی۔ نصرانیت سے ذرا ہی پہلے یہود کے سنجیدہ ترین علماء کے نزدیک اخلاقی بصیرت خدائی قانون کے علم کا نام تھا، جو ایسے مبدا سے نازل ہوا ہے، جو انسانی عقل سے ماوراء ہے جس کا کام نہ صرف اس قدر ہے کہ اسکے اصولوں کی تفسیر کرے اور ان کو مشکل طور قوں میں عمل میں لائے۔ اس قانون کو ماننے کے معمولی محرک یہ تھے کہ خدا کے مواعید پر اعتبار کیا جائے، اور اسکے غضب سے ڈرایا جائے، جس نے قوم یہود کو اس شرط پر اپنی حفاظت میں لیا ہے، کہ وہ اس کی اطاعت کریں، اور جن ذرائع سے قانون کا علم واقع ہوا تھا ان سے ایسی پیچیدگی ظاہر ہوتی ہے، جو ایک ترقی یافتہ قوم کے فقہ سے اکثر ہوا کرتی ہے۔ عقیدہ یہ تھا کہ قانون کا اصل حصہ موسیٰ نے لکھا اور شائع کیا تھا۔ (دیگر احکام بعد کے انبیا پر نازل ہوئے تھے، بعض اجزا قرنہا قرن سے سلا بعد نسل زبانی روایت ہوتے چلے آتے تھے۔ اس طرح سے ادا مرد و نواہی کا جو مجموعہ مرتب ہوا، اس میں قبل اس کے کہ یہود دیت سے نصرانیت عالم وجود میں آئے، طلبہ کی پستہ پست کی محنت کی بدولت تفسیروں اور حواشی سے بید ترقی ہو چکی تھی۔

نصرانیت کو اس قسم کے لکھے ہوئے آسمانی قانون کا تصور یہودیت سے میراث میں ملا تھا، جس کو تمام سچے اسرائیلی تسلیم کرتے تھے، اور جو اب بالقوہ طور تمام عالم کے لئے تھا، یا کم از کم جس میں تمام اقوام عالم کے برگزیدہ افراد داخل ہو سکتے تھے، اور جس کے صدق دل کے ساتھ تسلیم کرنے پر خدا کے ان مواعید کا پورا ہونا مبنی تھا، جو اس نے بنی اسرائیل کے نصرانیوں سے کئے تھے۔ اور اگرچہ قدیم عبرانی مذہب نے اس حصہ کو جس کا تعلق عبادات و رسوم سے تھا، قطعاً مسترد کر دیا تھا، اور اس کے ساتھ اس فقہ کو بھی مسترد کر دیا تھا، جو روایت اور اہل علم کی تفسیر پر مبنی تھا، بایں ہمہ اس امر کا یقین تھا کہ خدا کا قانون یہودی کتب مقدس کے اندر رہے ہیں کی تکمیل مسیح کی تعلیم کی یادگاروں اور ان کے رسولوں کی تحریرات سے ہوتی ہے۔ اس قانون کے تسلیم کرنے سے کلیسا ایک منظم جماعت بن جاتا ہے جو حکومت و مملکت سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اور کلیسا و مملکت کا یہ امتیاز اس سے اور زیادہ ہو گیا تھا کہ شروع شروع میں نصرانی شہری زندگی سے بالکل علیحدہ رہتے تھے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان بت پرستانہ رسوم سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے، جن کا حکومت سے اظہار و فادائی کرنے کے لئے عمل پیرا ہونا ضروری تھا۔ نیز یہ کہ جب حکومت کو اس جماعت سے جو کہ قدیم معاشرت کے ڈھانچے کی دشمن معلوم ہوتی تھی چلے پھل زیادہ خطہ کا احساس ہوا تو ان کے ہاتھوں سے نصرانیوں کو آزاد اٹھانے پڑے۔ مگر جب نصرانیت قسطنطین کے عہد حکومت میں سلطنت کا مذہب بن گئی تو یہ امتیاز اس وقت بھی ختم ہوا۔ خدا کا قانون اور اس کے مفسرین دنیاوی قانون اور رومی سلطنت کے مفسرین سے بالکل علیحدہ رہے۔ اگرچہ خدا کے قانون کی کل بنی نوع انسان پر یکساں یا بندی لازمی تھی، مگر کلیسا پھر بھی ایک ایسی جماعت بنا رہا، جس کے افراد اپنے آپ کو اسکے ماننے کے لئے خاص طور پر ذمہ دار سمجھتے تھے۔ نیز یہ ایسی جماعت تھی، جس میں داخل ہونے کے لئے ایک ایسی رسم ادا کی جاتی تھی، جس سے نئی روحانی پیدائش متصور ہوتی تھی۔ اس طرح سے اخلاق (انسانی) و قانون کا اساسی فرق اول الذکر کے

فیقہی صورت میں تعقل کرنے کی بدولت اور بھی واضح ہو گیا۔ اخلاقی قانون کے آخری موجبات یہ تھے، کہ روح جو غیر فانی ہے، اس کو مرنے کے بعد یا تو غیر محدود انعامات نصیب ہوں گے، یا لامتناہی عذاب ہو گا۔ مگر ڈیٹشین کی عقوبات سے جہاں شہدا اور معتزین کے عظیم الشان استقلال سے پھیلنے والے دین کی قوت کا اظہار ہوا، وہاں کلیسا کو اس مسئلہ کا بھی نہایت شدت کیساتھ احساس ہوا کہ مرتدین سے کسی قسم کا سلوک کیا جائے۔ اور یہ ضروری معلوم ہوا کہ اس قسم کے اشخاص کے حقوق رکینٹ سلب کر لئے جائیں، اور ان کو صرف اس وقت دوبارہ دئے جائیں، جب وہ دعاؤں و روزوں اور ایسے رسوم کے ایک طویل سلسلہ پر عمل کریں، جن سے ان کا تقویٰ اور عاجزی ظاہر ہوتے ہوں، اور پشیمان مرتدوں کے خلوص کا امتحان و اظہار ہو جائے۔ اس قسم کے اظہار پشیمانی کو بعد میں ارتداد سے اور سخت یا (جیسا کہ ان کو بعد میں کہا گیا ہے) مہلک گناہوں تک وسعت دیدی گئی ہے۔ خفیف قسم کی خلاف ورزیوں کے متعلق اگر کین کلیسا کو یہ کہا گیا، کہ وہ ان لذات سے پرہیز کریں، جن کی معمولاً اجازت دی گئی ہے۔ اور عبادت کے خاص و عام اوقات میں توبہ کریں۔ اس طرح سے مرتد کو دینا، اور مذہبی سزا عائد کر دینا، اخلاقی قانون کے دنیوی موجبات بنے۔ چونکہ ان موجبات کے مدارج دقیق ہوتے گئے، اس لئے جرائم کا ایک مفصل انعطاف بھی ضروری ہو گیا، اور اسی طرح سے کلیسا کے معمولی صیام و انعیاد کے ضوابط بھی باقاعدہ ہوتے گئے۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ ادا و نواہی ایک ایسا فقہی نظام بن گیا، جیسا کہ یہودیت کا تھا، جس کو اوس نے رد کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی خارجی فرائض کے نظام کو ترقی دینے اور نمایاں کرنے کا رجحان نصرائیت میں اُس نہ محو ہونے والی یادگار سے دبنا رہا، جو ان کے قلوب میں باقی مذہب علیہ السلام کی تھی، کہ وہ یہود کی قانونیت کے ہمیشہ مخالف رہے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مخالفت کا یہ اثر ہوا جس کو بعض اور یہ فرقوں نے دوسری صدی عیسوی میں یہودہ طور پر مبالغہ کے ساتھ سمجھا ہے جس سے کہ خارجی فریضہ کے اصولوں کا خطرناک طور پر استخفاف ہونے لگا، اور بعض اوقات اگر اس عقیدہ مخالفین کے الزامات بالکل بے بنیاد

نہیں ہیں) کردار میں سخت بد اخلاقی کا موجب ہوا۔ اور اسی قسم کے رجحان کی تاریخ کے اور دوروں سے بھی اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ عالم نصرانیت کے عام اخلاقی شعور نے قانون سے غیر ذمہ دار رہنے کی ہمیشہ سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے، مگر یہ امر کبھی فراموش نہیں ہوا کہ باطن کی درستی یعنی روح و قلب کی اصلاح نصرانی نیکی کی خاص و ممتاز خصوصیت ہے۔ مگر یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ آخری زمانہ کی یہودیت میں محض خارجی فریضہ کے بجالانے کے علاوہ کسی شے کی ضرورت کو نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ علمائے یہود کا علم و فضل و سبیل حکم کو جس میں کہ بری خواہشوں کے دبانے کا حکم ہوا ہے، یا تورات کے حصے پنجم میں جو اس امر کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے کہ خدا کی ہمتہ دل سے محبت کے ساتھ اطاعت کرنی چاہئے، یا بعد کے انبیاء کے ان ارشادات کو فراموش نہیں کر سکتا تھا جن میں وہ عجز و انکار اور ایمان و ایقان کی تلقین کرتے ہیں۔ تلمود کہتا ہے کہ حقیقی اور سچا فاریسی وہ ہے جو اپنے باپ کی مرضی اس لئے پوری کرتا ہے، کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ مگر یہ بھی سچ ہے کہ علمائے یہود اور فاریسیوں کی نیکو کاری سے ممتاز کرنے کے لئے باطنی نیکی ہمیشہ نصرانی قانون کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اور یہی نہیں یہ باطنیت محض بری خواہشوں اور برے کاموں سے روکتی ہو، بلکہ اس میں روح کی داخلی حالت کی ایجابی و مینداری و راستبازی کا عنصر بھی شامل تھا۔

اس ذیل میں نصرانیت کا رواقیت ہی سے نہیں بلکہ عموماً کفار کے کل اخلاقی فلسفہ سے بہ استثنائے لذتہ موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ صفائے نیت، فضیلت کو خود اس کی خاطر پسند کرنا بری خواہشوں کو دباننا، ان پر اتباع اور سب جو فضیلت کے متعلق اپنے نظریہ میں خارجی حالات کو سب سے زیادہ اہم سمجھتے

ہیں اسی طرح سے زور دیتے ہیں جیسے کہ رواقیہ جنکے لیے خارجی اشیاء کوئی وقعت نہیں رکھتیں۔ کفار و نصاریٰ کی اخلاقیات کے اساسی اختلافات اس امر پر مبنی نہ تھے، کہ کفار صفائے قلب و نیت کو اسی قدر اہم نہ سمجھتے تھے، بلکہ باطنی صفائی کی اصلی صورت اور حالات کے مابین دونوں کے نظریوں میں اختلاف تھا۔ خالص و سادہ اخلاقی

و نصرانی اور
بت پرستانہ
باطنیت

نیوکاری نہ تو اس کو نصاریٰ کہتے ہیں اور نہ کفار فلاسفہ۔ کفار اس کا تعقل ہمیشہ علم یا حکمت کی صورت میں کرتے ہیں۔ کیونکہ سقراط کی تعلیم سے فلاسفہ کے جتنے گروہ بھی ہوئے ہیں، ان سب کے نزدیک اس امر کا تصور نہیں ہو سکتا کہ انسان صحیح معنی میں اپنی خیر کو جانتا بھی ہو اور پھر بھی عمدہ اس کے علاوہ کسی اور شے کو اختیار کرے۔ ممکن ہے کہ بری عادات کی بدولت (بقول ارسطو) انسان میں سے اس علم کے حاصل کرنے کی قابلیت ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائے یا جذبہ اس کو غرضی طور پر معدوم کر دے لیکن اگر یہ ذہن کے اندر موجود ہے تو اس کو نیک نیتی پیدا کرنی چاہئے یا اگر جیسا کہ بعض رواقیہ کہتے ہیں، یہ بھی مان لیا جائے کہ حقیقی حکمت کو واقعی موجودہ زندہ اشخاص میں سے کوئی بھی حاصل نہیں کر سکتا، تو بھی کامل انسانی زندگی کی یہ معیاری حالت تو ہوگی۔ اگرچہ واقعاً تمام انسان اپنی بے وقوفی و بدعتی کی بدولت گمراہ ہوں، تو بھی علم ایسا ہمتیے باقی رہے گا جس تک فلسفی ترقی کرے گا، اور یہ ایمان اسکی حقیقی فطرت کا تحقق ہوگا۔ نصرانی اہل علم اور ارباب تبلیغ کے یہاں ایمان اور محبت کو کردار نیک کے اہل محرک خیال کیا جاتا ہے۔ ان تصوروں میں سے بھلا کا تو اخلاقی مفہوم ایک گونہ پیچیدہ ہے۔ اس کے اندر چند ایسے عناصر مجتمع معلوم ہوتے ہیں جو مختلف قسم کے اذہان میں مختلف طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ اس کے سب سے سادہ اور سب سے عام معنی تو ایمان بالغیب کے ہیں، جس کے مقابلہ میں دیکھ کر ایمان لانا ہے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ اس غیر مرئی خدائی نظام کو، جسے کلیسا ایک قانون کی صورت میں پیش کرتا ہے، اور خدا کے مواعید و وعیدات کو انسان کی فطری زندگی کے ان اثرات کے باوجود تسلیم کر لیا جائے جو اس اعتقاد کو دھندلا کر دینا چاہتے ہیں۔ اس تقابل سے آخر کار اس سے ایک بالکل مختلف مخالف عالم وجود میں آیا، جو ایمان و علم یا عقل کے مابین تھا جس کی رو سے اخلاق کی مذہبی بنیاد فلسفہ کی بنیاد کے مخالف قرار پائی اہل مذہب بعض اوقات یہ کہتے ہیں، کہ خدائی قانون کی دراصل کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ عقل کا نہیں بلکہ ارادہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اکثر اس کی معقولیت کا پتہ نہیں چلتا، عقل انسانی کا صرف یہ کام ہے کہ خدا کے پیغامبروں کو جانچے، اور یہ معلوم کرے کہ وہ پیغامبر

ہیں یا نہیں۔ خود پیغام کی جانچ کرنا، اس کا کام نہیں ہے۔ مگر نصرا نیت کے ابتداء میں اس آخری تقابل کا ہنوز نشود نہا نہیں ہوا ہے، ایمان کے معنی محض اخلاقی و مذہبی اعتقاد کے پوری طرح پر راسخ کر لینے کے ہیں۔ اب ان کی صحیح عقلی بنیاد جو بھی کچھ ہو۔ نصرائی شعور میں یہ قوت مسیح سے ذاتی عقیدہ تمندی و اعتماد کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے، جو اس کشمکش میں جو شر کے ساتھ ہو رہی ہے، بنی نوع انسان کے برعکس اور اس سلطنت کے اندوں کا تحقق ہونے والا ہے حاکم و فرمانروا ہیں۔ اس حد تک نصرائی مذہب اور یہودیت یا اس کی بعد کی نقل یعنی اسلام میں اخلاقی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مسیحؑ سے خدائی اور انسانی دونوں فطرتوں کے منسوب ہونے سے ذاتی محبت اور عقیدہ تمندانہ اعتماد کو خاص طور پر ہیمان ہوتا ہے، اور فرض شناسی جس کی ان کی کامل زندگی نے نہایت ہی موثر طریق پر تعلیم دی تھی، اس کے دل پر نقش ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ اخلاقی اہمیت تصور ایمان کو ایمان و انحال کے مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں ایمان کے معنی آسمانی قانون کو بے چون و چرا تسلیم کرنے، اور قانون نازل فرمانے والے کا پورا ادب احترام ملحوظ رکھنے سے کچھ زیادہ معنی رکھتا ہے۔ اس سے ایک شعور کا بھی مفہوم مقصور ہے، جو ہر وقت موجود رہتا ہے، اور ہر لحاظ قانون کی محض انسانی مطابقت کے نقائص سے ماوراء ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس اہل عذاب سے بھی جو اس قسم کے نقائص کا لازمی نتیجہ ہیں معمولی انسان نیکی کے بے صرفہ اور بیکار ہونیکے متعلق روایت کا نظریہ، اور یہ سخت معصومہ کہ چونکہ انسان خطاؤں کا مرکب ہے، اور کوئی شخص بے گناہ نہیں ہو سکتا، اس لئے خطا کا سب مساوی طور پر خطا کا ہوتے ہیں۔ ان کے مثلی نصرائیت میں بھی نظر آتے ہیں۔ مگر نصرائیت میں جہاں اس معیاری سختی کو اخلاقی معیار میں ایسے جذبی شعور کے ساتھ باقی رکھا گیا ہے جو اس میں روائی سے بالکل مختلف ہوتا ہے، اگر اس کے ساتھ ہی اپنی عملی حاجت پر ایمان کے ذریعہ سے غالب آجاتی ہے۔ اس ناجی ایمان کا عقل بھی دو طرح ہو سکتا ہے۔

۱۔ واضح رہے کہ مصنف نصرائی ہے اور وہ دین حق کے متعلق اس سے بہتر رائے نہیں رکھ سکتا۔ مترجم

ان کو اگرچہ عموماً ملامت دیا جاتا ہے، مگر یہ دراصل ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ ایک خیال کے بموجب خدا اپنے فضل و کرم سے مومن کو ایسی قوت عطا کر دیتا ہے جس سے اس کو ایسی نیکی اور فلاح حاصل ہوتی ہے جس کے لئے وہ فطرۃً ناقابل ہوتا ہے۔ دوسرے خیال کی بنا پر یہ اس کو اس امر کا یقین دلاتا ہے، کہ اگرچہ وہ اپنے کو گنہگار اور لائق عذاب مانتا ہے، مگر خدا کے نزدیک وہ اس پر بھی محبوب ہے، کیونکہ مسیح کی خدمات و مصائب اسی کے گناہوں کا کفارہ ہو چکی ہیں۔ ان میں سے پھلا خیال زیادہ ہے، اور یہ عیسائی شعور کے اندر اس کی تاریخ کے تمام دوروں میں زیادہ عمومیت کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ دوسرے خیال والے اس امر کا دعوے کرتے ہیں کہ ہم نے مسیح کے کفارہ ہو جانے کے راز کو جس کا ذکر پال کی تحریرات میں کیا گیا ہے، زیادہ اچھی طرح سے سمجھا ہے۔ ایمان کو جس طرح سے بھی سمجھا جائے، مگر یہ نصرانی ٹھوکاری کا اصول محرم کہ نہیں، بلکہ ایک لازمی شرط ہے۔ اصول محرم کہ ایک اور مرکزی تعقل ہے، اور یہ محبت ہے۔ محبت کے اوپر قانون اور نصرانی فریضہ کی کل اخلاقی قیمت کا مدار ہے، یعنی اولاً خدا کی محبت پر، جو پوری طرح سے نصرانیت سے پیدا ہونی چاہئے، ثانیاً کل انسانوں کی محبت پر، جو خدا کے محبوب ہوتے ہیں، اور جو اس انسانیت میں شریک ہیں، جو مسیح کے کالبد خاکی میں آنے سے مقدس ہو چکی ہے۔ اس ماخوذ خلافت دوستی کا یا تو اس طرح پر تعقل کیا جائے کہ یہ انسانی محبت کے ساتھ ملکر اس کو شدید کر دیتی ہے، یا یہ خیال کیا جائے کہ یہ اس کو جذب کر کے اس کی ہمت کو بدل دیتی ہے، بہر حال یہ اس انداز کی خصوصیت ہے جس میں ہر قسم کے معاشرتی فریضہ کو نصرانیت کے نقطہ نظر سے بجا لانا چاہئے۔ نصرانی کی تمام زندگی میں خدا کی محبت آمیز پرستش کی طرز روش ہمیشہ رہنی چاہئے۔ علاوہ بریں ناجائز افعال اور ان خواہشوں سے بچنے کے متعلق جو ان کے لئے محرک ہوتی ہیں، ایک اور صورت قابل غور ہے جس سے نصرانی اخلاق کا داخلی و ذہنی ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بات گو اس قدر نمایاں نہیں ہے مگر جب نصرانی اخلاقیات کا یونانی و رومی فلسفہ سے مقابلہ

محبت

محبت

کیا جائے تو اس کی طرف توجہ کرنی ضروری ہے۔ وہ عظیم الشان خوفِ جس سے نصرانی عذابِ الہی اور غضبِ الہی کا تعقل کرتا ہے، اور جس کی بنا پر وہ تمام ممنوعات و معاصی سے نفرت کرتا ہے، ایک جذبہ کے اندر ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور یہ نفرت ایسی ہے جیسی کہ نجات یا ناپاکی سے ہوتی ہے۔ دیگر مذاہب اور خصوصاً مشرقی مذاہب کی طرح سے یہودیت میں مادی ناپاکی سے نفرت کو مذہبی جذبہ کی حد تک بلند کر دیا گیا تھا، اور اس سے حفظانِ صحت کے نواہی و امر کے ایک پیچیدہ نظام کی تائید کرائی جاتی تھی۔ اس کے بعد یہود کے مذہب میں جوں جوں اخلاقیاتی عنصر غالب ہوا، اور اس میں ایک اخلاقی علامت محسوس کی گئی اس طرح پر غیر پاکبازی سے نفرت کرنا، اخلاقیاتی و مذہبی عطف کی ایک عام شکل بن گئی۔ بعد ازاں جب نصرانیت نے موسیٰ کے احکام سے روگردانی کی تو پاکبازی کی اس مذہبی حس کے پاس اخلاقی حلقہ کے علاوہ اور کوئی دوسرا حلقہ باقی نہ رہا۔ اور چونکہ نصرانیت ایک بہت ہی بلند معیار رکھتی تھی، اس لئے یہ برسی خواہشوں کے دبانے کے لئے خاص طور پر موزون تھی جن کے متعلق اس کا دعویٰ ہے کہ یہ میرا خاص کام ہے۔

جب ہم نصرانی اخلاق کا بالتفصیل مطالعہ کرتے ہیں، تو یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی اکثر امتیازی خصوصیات نسبتاً عام انسانی خصوصیات سے تعلق رکھتی ہیں، جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے، اگرچہ ان میں سے بہت سی مسیح کے افعال و اقوال سے بھی براہِ راست منسوب کیجا سکتی ہیں۔ اور متعدد صورتوں میں یہ صراحتہً دونوں سببوں کے ایک ساتھ ملنی معلوم ہوتی ہیں۔ اول تو ممکن ہے کہ ہماری توجہ اس جانب مبذول ہو کہ اخلاق کا ضابطے کی حیثیت سے تعقل، جو اگرچہ بذاتِ خود ببقاعدہ نہ ہو مگر لوگوں کو اس کی بلاتامل تعمیل کرنی ہوتی ہے، قدرۃً فضیلتِ اطاعت کو نمایاں کرتا ہے۔ جس طرح کہ خیر کا فلسفی نظریہ یعنی کہ خیر عقل کا تحقق ہے، اختیار و

لے یہاں طہارتِ قلب سے مراد اس کے وسیع معنی میں جو محض منیٰ معصیت ہی سے نہیں بلکہ عام معصیت کے مقابل ہے۔

آزادی کو خاص اہمیت دیتا ہے، (کم از کم فلسفی کے لئے)، جیسا کہ ہم کو ارسطو کے بعد کے مذاہب اخلاق میں نہایت صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے، جن میں اخلاقیات سیاسیات سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے پھر کچھ کہ عالم طبیعی و عالم روحی (جس میں کہ عیسائی نے از سر نو جنم لیا تھا) کا تقابل (کلیسا کے اندر قرون وسطیٰ کے ابتدائیں) روایت کی طرح سے دولت، شہرت، قوت اور دیگر دنیاوی اغراض ہی سے نفرت کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے عام آدمی کے خانگی و مدنی علائق سے بھی ایک طرح کی نفرت سی پیدا کر دی۔ یہ جحان کلیسا کی تاریخ کے ابتدائی دور میں نہایت سادگی اور عمومیت کے ساتھ ظاہر ہوا۔ ابتدائی عیسائیوں کے نزدیک معمولی انسانی معاشرۃ ایک ایسی دنیا تھی جس میں عارضی طور پر شیطان کی حکومت کے قیام کو روک رکھا گیا تھا، جس پر بہت جلد اور اچانک تباہی نازل ہونے کی امید ہے۔ ایسی دنیا میں وہ مختصر سی جماعت جو کلیسا کے زیر سایہ ہے، کوئی حصہ نہیں لے سکتی۔ اس کے متعلق ان کا برتاؤ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ وہ اس سے خاموشی کے ساتھ علیحدہ رہیں۔ دوسری طرف عملی طور پر روح کا دنیاوی زندگی سے بالکل علیحدہ کرنا دشوار تھا جس کا بلند ترین نصرانی شعور طالب تھا، اور اسی دشواری کے احساس نے اور جسم کے ساتھ ایسی دشمنی کی حس پیدا کر دی، جو ایک سنگ راہ سے ہوتی ہے، جو ہم کسی حد تک فلاطون کے یہاں مگر پوری طرح پر نو فلاطونیوں اور نوفیشا غوثیوں اور یونانی و مشرقی فکر کے امتزاج کے دیگر نتائج میں ملتا ہے۔ اس احساس کا اظہار اس اہمیت سے ہوتا ہے، جو شروع ہی سے کلیسا میں روزوں کو دہاتی تھی، اور بعد ازاں جس کا اظہار تصوف کی نہایت ہی شدید ریاضتوں اور خجباتی مشقتوں سے ہوا۔ اور ترک دنیا اور ترک شہوات کے رجحان مل کر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تہذیب کو از دو جہ پر ترجیح دینے کا باعث ہوتے ہیں، جو اوائل ایام کے نصرانی مصنفین میں بہت ہی عام ہے۔ دنیا اور کلیسا کے مابین اس اختلاف کی نصاریٰ سے قبل کے تمدن میں حب وطن اور اجتماعی فرضیہ کے احساس کی جو دو نہایت ہی قیمتی غلط فہمیاں تھیں، وہ لفرانیت کے زیر اثر

دنیا سے
علیحدگی

وسعت پا کر عام خلائی دوستی میں منتقل ہو گئیں یا مذہبی جماعت پر مرکوز ہو کر رہ گئیں۔
 ٹرولین کہتا ہے کہ ہم ایک جمہوریت کو جانتے ہیں، اور وہ عالم ہے۔ اور
 یہی کہتا ہے کہ ہمارا ایک وطن ہے جس کی بناء لفظ خدا سے پڑی ہے۔ اس کے
 بعد ہم نصرانیوں کے ترک دنیا کے عام جذبے سے، ان کے ہر قسم کے
 دنیاوی جھگڑوں سے اس احتراز کو اخذ کر سکتے ہیں جس کی بنا پر وہ امتی سے
 بھی کنارہ کرتے تھے، اور جس کی بدولت بہت پرستوں کی فضیلت، شجاعت
 کی جگہ جس میں فعلی عنصر نمایاں تھا، انفعالی صبر و تحمل نے لے لی تھی۔ لیکن یہاں
 ہم کو عیسائی مصلحتی مخالفت کا اثر صاف طور پر نمایاں معلوم ہوتا ہے، کہ نقد کا
 جواب تشدد سے مت دو، اور ان کی قوتی و فعلی تعلیم محبت کا جس کا مقصد یہ
 تھا، کہ فطری غصہ کو بھی مغلوب کیا جائے۔ اس اثر کا انتہائی نتیجہ ٹرولین کے
 اس خیال میں نظر آتا ہے، کہ کوئی عیسائی صحیح معنی میں عہدہ، قصا پر کام نہیں
 کر سکتا کیونکہ اس میں اسے لوگوں کو موت اور قید و بند کی سزائیں سنائی پڑتی
 ہیں۔ اور ٹیکسٹینس کے اس خیال میں کہ ایک عیسائی کو کسی شخص پر قتل کا مقدمہ نہیں
 چلانا چاہیے کیونکہ الفاظ کے ذریعہ سے قتل کرنا بھی اتنا ہی برا ہے، جتنا قتل کے
 ذریعہ سے۔ اور امبروز جسے سنجیدہ مصنف کے یہاں ہم دیکھتے ہیں، کہ
 وہ کہتا ہے کہ ایک عیسائی کے لئے اپنی مدافعت میں بھی قاتل کا خون بہانا
 جائز نہیں ہے۔ ان افراطوں کے آگے عیسائی دنیا کی عقل سلیم نے رفتہ رفتہ
 تسلیم خم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگرچہ خون بہانے کا تنفر ایک عرصہ تک
 باقی رہا، اور بدعت کی روز افزوں ترقی سے بھی مشکل ہی سے دبا۔ اسی طرح
 سے قدیم زمانے کے عیسائیوں کو عدالتی اغراض کے لئے قسم کھانے سے
 جو نفرت تھی، اگرچہ اس کے خلاف ان کے آقا کے کلام کی نہایت ہی
 صریح تفسیریں تھیں، وہ بھی رفتہ رفتہ اجتماعی اغراض کی بنا پر چوتھی صدی

عہد کی مذہبی عقوتوں میں اس خیال کے آثار عجیب انداز میں ملتے ہیں، یعنی بدعتی کو
 تنہا سزا دیے بغیر جاتی تھی، کہ وہ خون بہے بغیر اپنے کیفر کردار کو پوچھ کر لے جائے۔

عیسوی میں کلیسا کے رسمی طور پر معاشرہ کے دنیوی نظام کے ساتھ متحد ہونے سے رفع ہو گئی۔

لیکن نصرانیت کا اہم ترین اثر، متقدمان اخلاق کی جزییات پر یہ ہوا ہے کہ مکرمہ النفسی اس نے محبت کو کل تفصیلات کی جڑ ہونے کی حیثیت سے بلند کر کے، عملی مکرمہ النفسی کی تمام اقسام کو ترقی دی۔ اگرچہ یہاں پر اس اثر کی خارجی مقدار کا متعین کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ ایسی ترقی میں محدود ہوتی ہے جسکا ثبات پرستوں کے اخلاق میں بطور خود چلتا ہے۔ اس ترقی کا نہایت صراحت کیا ساتھ ساتھ لگ جاتا ہے جب ہم اخلاقیات کے بعد سقراط کے فلسفوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں۔ فلاطون نے جو مختلف فضائل کی شرح کی ہے، اس کے اندر مکرمہ النفسی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ اس کی تحریرات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ مودت کو فلسفیانہ زندگی کا نہایت اہم جز سمجھتا ہے، خصوصاً اس شدید موانعت کو جو ایک استاد و شاگرد کے باہم فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو مودت کی اخلاقی اہمیت کے تسلیم کرنے میں ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے، اور اگرچہ اس کا خیال ہے کہ بلند ترین صورت میں اس کا تحقیق نیک اور غفلت مند لوگوں کی ہم نشینی سے ہو سکتا ہے، مگر پھر بھی وہ تصور کو بال بچوں کی صحبت تک وسعت دیتا ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ تمام انسانی معاشرہ کو مربوط رکھنے میں، باہمی مہر و صحبت نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن جہاں اس نے اختصاصی فضائل کو رسمی طور پر بیان کیا ہے، وہاں مرد مکرمہ النفسی صرف سخاوت کے تصور کے ذیل میں نمودار ہوتی ہے جس صورت میں اس کی خوبی خود پر تانہ مصارف میں خوشنما افراد سے ممتاز نہیں ہوتی۔ مگر سسر واپنی اس کتاب میں جو اس نے خارجی فرائض پر لکھی ہے اور لوگوں کی ایجابی خدمات کو معاشرتی فریضہ کا اہم شعبہ قرار دیتا ہے، اور بعد کی رواقیت میں عام اخوت اور بنی نوع کے باہمی فطری مطالبات کو بعض اوقات ایسی سرگرمی سے ظاہر کیا گیا ہے، کہ اس میں اور نصرانی غلاق دوستی میں مشکل سے تمیز ہو سکتی ہے۔ اور انسانییت کی یہ محبت اس مذہب کا نظریہ ہی نہ تھا۔ کچھ تو رواتی اور دیگر اقسام کے

یونانی فلسفہ کے اثر سے اور کچھ انسانی ہمدردیوں کی عام وسعت بنا پر، ابتدائی تین صدیوں میں رومی سلطنت میں فطری عدالت اور انسانیت کی جہت میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے، اور اسی قسم کے ترقی عام اخلاقی رائے کے نتیجے میں بھی معلوم ہوتی ہے۔ بائیں ہمہ رفعت کے جس نقطہ تک بھی ترقی ہو چکی تھی، وہ نصرانی معیار محبت بنی نوع سے بہت زیادہ پست تھا۔ عام طور پر معاشری فریضہ کی بجائے آدمی میں جو ترقی ایسے مذہب سے ہوئی جو کہ کریم انفسی کو عبادت کی ایک صورت قرار دیتا تھا اور تقویٰ اور رحم کو ایک دوسرے کے مرادف کہتا تھا، اس سے قطع نظر کر کے ہیں ان قطعی تغیرات کو بیان کرنا ہے، جو نصرانیت نے مروجہ اخلاقی خیال کے اندر پیدا کئے۔ (۱) بچوں کے پھینک دینے کو سخت گناہ قرار دیکر اس عبادت کو آخر کار چھڑا دیا۔ (۲) نہتے آدمیوں کا بھوکے شیروں سے جو مقابلہ کرایا جاتا تھا، اس عمل کی وحشت و بربریت سے قرار واقعی طور پر اظہار نفرت کیا۔ (۳) غلامی کو اخلاقی طور پر کم اور غلاموں کے آزادی دلانے میں مہم ہوئی۔ (۴) غربا اور مریضوں کے لیے جو امداد دی جاتی تھی اس میں بہت وسعت کی۔

اس جو تھے امر کے متعلق یہ کہنا ضروری ہے، کہ ضرور تمندوں اور محتاجوں کو فراخ دلی کے ساتھ دولت سے مستفید کرنا محض برا درانہ محبت کا منظر ہی نہ تھا جس کا تمام نصرانیوں کو حکم دیا گیا ہے اگرچہ اس کے اس پہلو کی اہمیت نے جدید یورپ کی چند زبانوں میں اس کو خیرات کے عام نام کا غاصب بنا دیا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ وہ روحانی خطرات بھی تھے جو دولت قبضہ میں رکھنے سے زردار پر وارد ہوتے تھے، اور جن کا حضرت عیسیٰ نے نہایت ہی شدت سے اظہار کیا تھا۔ ان دونوں کی بنا پر وہ اشتراکیت جس کی رسولوں کے زمانہ میں کوشش کی گئی تھی، قدیم اور وسطیٰ ازمندگی روایات میں نصرانی معاشرہ کی معیاری صورت خیال کی جاتی تھی، اور نصرانی دنیا کی عقل سلیم نے موقع موقع سے ان کوششوں کی مخالفت کی، جو اس کے عملی احیاء کے لیے کی گئیں، لیکن پھر بھی یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی، کہ محض دولت کے مالک ہو جانے سے نصرانی کو اس سے متمنع ہونے کا کوئی اخلاقی حق حاصل نہیں تھا۔

یہ حق صرف حقیقی ضرورت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ جب کلیسا اور دنیا میں مصالحت ہو گئی، تو معمولی نصرانیوں کے لیے ضرورت، کا یقین اس معاشری جماعت یا پیشہ کے رسم و رواج سے ہوتا تھا، جس کے اندر وہ ملک ہوتے تھے، مگر پھر بھی اس مذہبی مشورے پر پوری طرح سے عامل ہونے کو جو کچھ تیرے پاس ہے اس کو بیکر غریب پر خیرات کر دے، کچھ کم پسندیدہ نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ خیرات پر زور دینے میں نصرانیت ایک ایسے فریضہ کی محض تقسیم کر رہی تھی جس کی یہودیّت نے نہایت ہی نمایاں طور پر منتخب اشخاص میں تعلیم دی تھی، یہی بات سود خوری کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے، جس کی مخالفت کو کلیسا نے چند حد و دوقیود کے ساتھ تقریباً اب تک باقی رکھا ہے۔

اسی طرح جس شخص کی ساتھ نصرانیت نے زنا کی مخالفت کی ہے، وہ بھی یہودیّت کی میراث ہے۔ لیکن نیا مذہب اس بارے میں پرانے سے ایک قدم آگے بڑھ گیا، کہ اس نے رشتہ ازواجی کو دائمی و مستقل بنادیا، اور بجائے خارجی عصمت و عفت کے قلبی طہارت پر زیادہ زور دیا۔ عجز حتیٰ کہ عجز جو خاص طور پر نصرانی فضیلت ہے، اور جو یونانی غرور کے مقابلہ میں بہت نمایاں معلوم ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک یہودی تعلیم کے اندر پہلے سے موجود تھا۔ نئے مذہب میں جو اس کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، اس کی وجہ ایک حد تک حضرت عیسیٰ کی تعلیم و سنت تھی۔ اور جس حد تک اس فضیلت کا اظہار ظاہری وجاہت و مرتبہ، اور محض دنیاوی انعامات و اکتسابات کی شان و شوکت کے ترک سے ہوتا ہے یہ محض اس ترک دنیا کا ایک پہلو ہے، جس کو ہم پھلے دیکھ چکے ہیں۔ گروہ گھر عجز جو ذاتی خوبی کے دعوت کو دیتا ہے، وہ ذولی کے اندر بھی سخت محاسبہ نفس سے ہر وقت اپنے نقص و قصور کے احساس، اور قطعاً اپنی طاقت پر اعتماد نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے جو ایک عیسائی کی اخلاقی زندگی کی خصوصیت ہے۔ اس آخری معنی میں خدا کے سامنے عاجزی صحیح عیسائی نیکی کی لازمی شرط ہے۔

اطاعت، مہربانی، طہارت، عاجزی، ترک دنیا، ترک لذات، مذہبی فریضہ

سب سے بڑی اور نمایاں خصوصیات ہیں جن کا عیسائی معیار کردار سے اس حد تک پتہ چلتا ہے جس حد تک کہ اس کو اس معیار کے پہلو پہلو رکھا جاسکتا ہے، جو رومی و یونانی معاشرہ میں مسلم تھا۔ لیکن ہیں اپنی اخلاقیات کے حلقہ میں اس وسعت پر غور کرنا ہے، جو اس میں اس الہامی دینیات کے تعلق سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ جہاں یہ مذہبی قوت اور معمولی اخلاقی ذمہ داریوں کی تکلیف اضافہ کر رہی تھی، وہاں یہ مذہبی اعتقاد اور عبادت کے لیے ایک نسبت متعین اخلاقی پہلو بھی فراہم کرتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ بے دین علمائے اخلاق نے فریضہ خداوندی کو فریضہ انسانی سے ممتاز کر کے تسلیم نہ کیا تھا۔ اور صرف فیثاغورث و فلاطون، نو فیثاغورثی اور نو فلاطونی مذاہب ہی نے نہیں، بلکہ رواقیہ نے بھی اس پر بالکل مختلف انداز میں بہت کچھ زور دیا تھا۔ مگر فلسفیانہ توحید کے مروجہ بہت پرستی سے جو ملے جلے اور مشکوک تعلقات تھے، اس کی بنیاد پر تقویٰ کے فرائض کے کسی فلسفیانہ نظام کے اندر وہ نمایاں حیثیت اختیار نہ کر سکتے تھے جو ان کو عیسوی تعلیم کے اندر حاصل تھی۔ پھر دیکھو کہ جس طرح رواقیہ حکمت کو حقیقی راستی کردار کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے، حالانکہ وہ اس کے ساتھ حکمت کے تصور کے تحت طبعی و اخلاقی حقیقت کے فہم کو بھی داخل کرتے تھے، اسی طرح عیسوی اخلاقیات میں اسی قسم کی داخلیت صحت عقیدہ کو نیکی کے لیے لازمی کر دیا، اور بدعت کو معاصی و عیوب میں سب سے زیادہ مہلک قرار دیا جس سے کہ عیسائی زندگی کی بنیاد تک گندی ہو جاتی ہے۔ فلسفی کو کتنا ہی یقین کیوں نہ ہو، کہ عوام اپنی حماقت و جہالت کی وجہ سے صحیح سعادت کے قائل کرنے سے لازمی طور پر بخردم رہیں گے، مگر اس کے ذہن میں یہ خیال کبھی پیدا نہیں ہوتا تھا، کہ چند شاکر دوں کو فلسفی تعلیم دینے کے سوا اور بھی ان خرابیوں کے سدباب کی کوئی تدبیر ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے عیسائی یادری، جن کا کام ہی یہ تھا کہ بنی نوع انسان کو حقیقت اور ابدی زندگی کی دیتھوت دیں وہ مذہبی بدعتی کو ایسا عام مرض خیال کرتے تھے جس کا علاج ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کو

اس سے اس قدر نفرت تھی، کہ آخر کار جب ان کے قبضے میں دنیاوی حکومت آئی تو انھوں نے خون بہانے کی نفرت کو خیر باد کہہ دیا، اور مذہبی عقوبتوں کا وہ سلسلہ شروع کیا جس کی ہم کو یورپ کے قبل مسیحی تمدن میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ایسا نہیں تھا کہ عیسائی مصنفوں کو پر خلوص جہل یا غلطی کو جرم سے منسوب کرنے کی دشواری کا احساس نہیں تھا۔ مگر یہ دشواری درحقیقت دینیات ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ اور اہل مذہب اس دشواری سے یہ فرض کر کے عہدہ براہو گئے (جس طرح سے بعض فلاسفہ اخلاقیات خاص کے حلقہ میں ہوئے تھے) کہ پہلے کوئی ارادی طور پر گناہ ہوا، ہوگا اسی کی یہ غیر ارادی بدعت خوفناک یادداشت ہے۔

آخر میں ہم کو یہ بھی کنا پڑتا ہے کہ جس حد تک کہ اخلاق کا قانونی تعقل،
نصرت اور
اختیار
ایسے قانون کی حیثیت سے جسکی خلاف ورزی آسمانی سزا کا مستوجب کرتی ہے،
فلسفیانہ نظریہ اخلاق پر وسطی راستہ کے حامل کرنے کے طریقہ کی حیثیت

سے غالب آتا گیا، مسئلہ نمایاں ہوتا گیا، کہ آیا انسان کو اس قانون کی تعمیل پر پوری طرح قدرت بخشی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی نہیں کہا جاسکتا، کہ عیسویت نے مسئلہ جبر و قدر کی مابعد الطبیعیاتی بحث کے متعلق کوئی فیصلہ کن پہلو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ یونانی فلسفہ کی طرح ذمہ داری کی بنیاد کی حیثیت سے اختیار کے باقی رکھنے کی ضرورت کا اس یقین کے ساتھ تصادم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص دیدہ و دانستہ اپنا نقصان نہیں چاہتا، اسی طرح نصرانی اخلاق میں اس کا تصادم اس اعتقاد سے ہوتا ہے، کہ انسان کی کل حقیقی نیکی خدا کے فضل و کرم پر مبنی ہوتی ہے، اور نیز اس اعتقاد سے کہ خدا کو ہر چیز کا پہلے سے علم ہے۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ نصرانی فکر کے ارتقا میں تصادم تعلقات زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتا تھا، اور اس سے بچنے اور اس سے عہدہ بردار ہونے کی زیادہ سنجیدہ کوشش کی گئی۔

نصرانی اخلاق کے مندرجہ بالا بیان میں یہ بات
نصرت کے ابتدائی
زمانہ میں رائے کا
ارتقا
تو پہلے ہی ظاہر کر دی گئی تھی، کہ جو خصوصیات
بیان کی جاتی ہیں، ان سب کا ایک ہی
وقت میں ایک ہی حد تک یا کامل یکساں کیساتھ

کل کلیسا میں اظہار نہ ہوا تھا۔ مختلف خصوصیات کچھ تو نصرانیت کی خارجی حالت کے تغیرات اور ان معاشروں کے تمدن کے مختلف مدارج کی بنا پر نمایاں ہوئیں، جن کے اکثر و بیشتر حصہ کا یہ مذہب تھی اور کچھ تو داخلی ترقی کے فطری عمل نے نمایاں کیا۔ پھر یہ کہ آراء کے وہ اہم اختلاف جن کی بنا پر خود نصرانی دنیا میں بعض اوقات شدید بحثیں ہوئی ہیں، کبھی اخلاقیاتی نتائج کے باعث ہو جاتے تھے جتنی کہ مشرقی کلیسا میں یہ چوتھی صدی عیسوی سے اعتقادی تعمیر کی مصروفیت میں منہمک ہونے لگی، چنانچہ مثال کے طور پر لو کہ نئے مذہب کے ترک دنیا کے رجحانات جن کو ٹروٹین نے (۱۶۰-۲۲۰) میں نہایت شدت کے ساتھ ظاہر کیا، ترقی پانچویں بدعت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کے ساتھ آخر کار وہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف کلیمنس ساکن اسکندریہ اپنے عہد کے عام خیال کے خلاف بے دینی فلسفہ نو عیسوی مذہب کے صحیح علم کی شکل اختیار کرنے میں ضرورتی سمجھتا ہے، اور از دواج کو انسان کی فطری ترقی کیلئے ضروری جانتا ہے، جو عیسائی زندگی کے تکمیل تک پہنچنے کیلئے اسکے نزدیک ضروری تھا۔ پھر ہم کو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے، کہ جب کلیسا قسطنطین کے واسطے سے سیاسی مسئلہ کے ساتھ عضوی تعلق قائم کر لیتا ہے، اس کے زیادہ یہ جوش ارکان کا انسان کی فطری زندگی سے قطع تعلق کرنے کا رجحان ایک نئی سمت اختیار کرتا ہے اب سب عیسائیوں کے لئے ترک دنیا اور ریاضات جسمانی حیات کے لئے ضروری نہیں رہتے، بلکہ کمال کے لئے مشورے قرار دئے گئے جن کو انفرادی طور پر کوئی عیسائی چاہے تو اختیار کرے یا نظر انداز کر دے۔ اس طرح سے سادہ عیسائی تعلیم کے بجائے رفتہ رفتہ دو اخلاق عالم وجود میں آگئے معمولی عیسائی کی فضیلت اور خانقاہی فضیلت میں ایک امتیاز قائم کیا گیا جو ایک اعتبار سے بے دینی کے زمانہ کی فلسفیانہ فضیلت و شہری فضیلت کے حامل تھا۔ مشرقی خانقاہیت میں یہ ایک ایسی تمثیل تھی جس کو کسی ایسے لفظ کے فرض کر لینے سے جیسے کہ مقدس یا الہی فلسفہ

ہے، اس غلط طریق زندگی کو ظاہر کیا گیا۔ سخت خلوت گزینی اور بقرہ سے نہایت ہی سادہ خوراک و پوشاک سے روزوں اور نمازوں سے ہر وقت کے محاسبہ نفس سے، اور اوقات کار و فرصت کے شدید تکالیف جسمانی سے جبکی سالن اسٹائیٹسٹیک ایک مشہور مثال ہے، مشرقی راہب حیوانی خواہشوں اور دنیاوی پریشانیوں کے اس آلودہ نجاست اور خجبال لباس کو اتار کھینکنے کی کوشش کرتا تھا، اور خود کو نسبتاً پاک اور خدا سے قریب راستہ کے لئے موزوں بناتا تھا، جو دنیاوی زندگی میں ممکن نہیں ہے۔ ابتداء تو صحرا گزینی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ لیکن بعد میں طریق مسلمہ یہ قرار پایا کہ جو لوگ اس کامل زندگی کی آرزو رکھتے ہیں، انہیں سے اکثر گئے لئے ایک باضابطہ جماعت کی امداد اور متابعت کی ضرورت ہوتی ہے، جن کی آرزوئیں بھی ایسی ہیں۔ چنانچہ جب چوتھی صدی عیسوی میں رہبانیت عیسائی دنیا میں پھیلنے لگی، تو جس معیار زندگی کی یہ حامی تھی وہ ترک و دنیا اور عزلت تھا۔ مغرب میں جا کر یہ مشرق کی نسبت زیادہ علمی اور کم فکری بن گئی۔ بینی ڈکٹ کی زیر نگرانی اس کے لئے مفید محنت بھی لازمی عنصر قرار دی گئی۔ ابتداء تو صرف جسمانی محنت لی جاتی تھی، لیکن بعد میں نظریں وسعت، سدا ہو جانے کی بنیاد پر جو مغربی تہذیب کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، دنیاوی علوم کی تعلیم کو بھی داخل کر لیا گیا۔ انسانی کمزوری کے ساتھ شدید مقابلہ اور شدید جنگ (جو گناہ کے ساتھ اولیٰ مقابلہ کہا جاسکتا ہے) کا میدان خانقاہ تھی۔ یہیں کبیہ گناہوں کی ایک فہرست مرتب کی گئی ہے، اور بعد ازاں اس کو قرون وسطیٰ کے اخلاق کے اندر مسلم سمجھا گیا۔ مہلک گناہ ابتداء تو آٹھ قرار دئے گئے تھے، مگر بعد میں صوفیانہ اعداد کا لحاظ کر کے جو قرون وسطیٰ کے اہل مذہب کا خاصہ تھا، اس فہرست کو سات تک محدود کر دیا گیا مختلف مصنفوں نے ان کے نام مختلف بتائے ہیں۔ تکبر، حرص، غضب، بر خوری، اے عصمتی سب فہرستوں میں ہیں۔ باقی دو دیانتیں ان میں سے حسد، فخر، بد خلقی، کاہلی مختلف طور پر ملتے ہیں۔ ان آخری تصورات سے صاف طور پر ظاہر ہے، کہ کل فہرست کے ہمیشہ مجموعی مطالعہ سے کیا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ اور یہ خاص طور پر خانقاہ

زندگی کے اخلاقی تجربہ کو ظاہر کرتی ہے، خصوصاً اخلاقی سستی و کاہلی کو تو نہایت آسانی کے ساتھ روحانی بیماری کہہ سکتے ہیں، جو اس زمانہ میں خانقاہ میں رہنے سے خاص طور پر پیدا ہوتی ہے۔

۱۱ اخلاقی نظریہ کی جس زمانہ میں کہ مغرب میں باہر سے آئی ہوئی خانقاہیت پھیل رہی تھی اسی زمانہ میں عیسائی اخلاق میں ایک بالکل نئی قسم کی ترقی عالم وجود میں آئی اور قوت حاصل کرتی جا رہی تھی اور یہ اس طرح سے ہوئی کہ یہ سوال کیا گیا، کہ عیسائی نیکو کاری میں انسان کو کس قدر دخل ہوتا ہے، اور خدا کو کس قدر اور ان کے صحیح تعلیم کا تقبل کب سے۔ یہ پلا جیسی مباحثہ کا نتیجہ تھی جس میں آگسٹائن کے قوی اخلاقی اثر کو دخل تھا۔ جیٹن اور دیگر تو بتی، کفار سے ایمان و رحمت کی ضرورت کو بلاشبہ تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ان تصورات پر جو دینی نظام مبنی ہے اس میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ یہ ظاہر طور پر بھی اختیار کا مد مقابل بن سکے۔ عیسائی تعلیم کے متعلق اکثر و بیشتر یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ ایسے غیر فانی نفوس کے لئے آسمانی منادی ہے جو صحیح پسند کے لئے ابدی منافع اور غلط پسند کے لئے ابدی عذاب کا اعلان کرتی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ فریضہ کے اس خارجی نظریہ کے مطابق عیسائی اور ملحدی اخلاق میں امتیاز قائم رکھنا دشوار ہے۔ فلسفی کا اصول

عفت و مرحمت کے مطابق عمل کرنا جس حد تک بھی تھا، وہ ولی کے عمل سے ہمیز نہ ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر اس قسم کے فریضہ کی بجا آوری کی اعتداد جس کو وہ تسلیم کر سکتا ہو ایک عام آدمی میں مان لی جائے، تو عیسائی جس کو وحی آسمانی کی نئی روشنی ملی ہے، اس سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ وہ گناہ سے بالکل بچ جائے۔ مگر یہ نتیجہ جس طرح پلا جیس کی تعلیم کے اندر رہتا ہے وہ آسمانی مرحمت کی اس مطلق متابعت کے منافی معلوم ہوتا تھا جس سے عیسائی سختی کے ساتھ وابستہ تھا، اور اسی لئے کلیسا نے آگسٹائن کے زیر اثر اس سے انکار کیا اور اسے بدعت قرار دیا۔ آگسٹائن نے خدا کے قوانین کی محض انسان کی اخلاقی قوت سے بغیر اس کے فضل و کرم کی

اعانت کے تعمیل سے قاصر رہنے پر اس قدر زور دیا کہ اس کو نظریہ افتیاء کے مطابق کرنا دشوار ہو گیا۔ اگسٹائن کو نظری طور پر انسان کے باختیار ماننے کی اہمیت کا پوری طرح سے احساس ہے، کیونکہ منطقی طور پر اس کا انسانی ذمہ داری اور خدائی عدل سے تعلق ہے۔ مگر اس کے نزدیک یہ آخری باتیں پوری طرح ایسی جگہ پر صحیح ہو جاتی ہیں، اگر صرف ایک واقعہ یعنی اپنے مورث اول آدم میں حقیقی خیر و شر میں کامل اختیار تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ منوی فطرت جس سے کہ تمام انسان عالم وجود میں آنے والے تھے، آدم میں پہلے سے موجود تھی۔ اور جب انھوں نے خدا کو جھوٹ کر نفس کو ترجیح دی تو انسانیت نے ہمیشہ کے لئے شر کو اختیار کر لیا۔ اس پیدائش سے گناہ کی پاداش میں کل انسان ہمیشہ کے لئے گناہ گار رہتے اور آخر میں از روئے انصاف اس کی سزا بھگتنی پڑتی اگر خدا اپنی رحمت سے مسیح کے کفارے میں سب کو شریک نہ کر لیتا اس رحمت کے بغیر انسان کے لئے یہ ناممکن تھا کہ پہلے اور سب سے بڑے حکم کی کہ ”خدا سے محبت کرو“ تعمیل کرتا۔ اور اگر یہ حکم تو رائے ہو تو وہ کل قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو جاتا ہے، اور اب اس کو صرف گناہ کے مدارج میں اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی ظاہری خارجی نیکیاں اور فضیلتیں اس کے لئے کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رکھتیں، کیونکہ اس کے اندر صواب نیت مفقود ہے۔ جو کچھ ایمان سے منسوب نہیں ہوتا وہ گناہ سے منسوب ہوتا ہے، اور ایمان و محبت ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ ایمان محبت کے اس جرم سے پیدا ہوتا ہے، جس کو خدا دل میں ڈال دیتا ہے، اور جو ایمان سے نشوونما پا کر پوری قوت حاصل کرتا ہے۔ اور ان دونوں سے ملکر امید پیدا ہوتی ہے، جو مقصد محبت کے آخر کار کامل طور پر حاصل ہونے کی ایک دل خوش کن تمنا ہوتی ہے۔ ان تینوں کو دسینٹ پال کے متبعین میں، اگسٹائن عیسائی ٹکو کا رہی کے تین اہم عنصر خیال کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں وہ ان کے ساتھ فضیلت کی قدیم جہاز کو نہ تعلیم حکمت، بصفت، شجاعت و عدالت کو اور ان کے قدیم معنی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مگر وہ ان فضائل کی توجیہ میں یہ لکھتا ہے کہ یہ اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے خدا کی محبت کی مختلف صورتیں یا پہلو ہیں۔

عفت خود کو اپنے مقصد کی خاطر پاک و صاف رکھنے کے اعتبار سے محبت ہے شجاعت محبوب کے لیے بطیب خاطر تکالیف برداشت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے۔ عدالت عرف محبوب کی خدمت کرنے اور لہذا صحیح طور پر حکومت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے، حکمت دانائی کے ساتھ ان چیزوں کے پسند کرنے جو اس کیلئے مفید ہوں، اور ان چیزوں کے ترک کرنے جو اس کے لیے مضر ہوں، کے اعتبار سے محبت ہے۔ یہ خدا کی محبت جس میں انسانی روح کی ذاتی محبت کا حقیقی نشو و نما ہو سکتا ہے، اور جس محبت کی ہمسائے کی محبت ایک شاخ بنتی ہے، اس روح کے لیے جس کی طرف سے کفارہ ہو چکا ہے، اصل ذریعہ لذت ہوتی ہے۔ دنیا لذت اندوزی کے لیے نہیں بلکہ استعمال کرنے کے لیے ہے، خدا کی ذات پر غور و فکر کرنا، اور اس کا مراقبہ سبب سے بالائی منزل ہے، جو ترقی روحانی کا آخری درجہ ہے، یہی حکمت یہی سعادت ہے۔ اس خیال کی تختہ صوفیت کا رواقیت کی شدت سے موازنہ بھی کر سکتے ہیں اور مقابلہ بھی۔ اول الذکر میں خدا کی محبت وہی مطلق اور عظیم المثلال حیثیت رکھتی ہے، جو انسانی عمل میں اخلاقی قیمت کا واحد عنصر رکھتا ہے، اور جو جبکہ آخر الذکر میں علمِ غیر لے لیتا ہے، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں میں سے کبھی میں بھی خیر کا مجرد معیار لازمی طور پر عملی احکام کی انتہائی شدت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تو یہ مماثلت اور زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آگسٹائن کے کام کا بے حیثیت ایک اخلاقی کے ایک اہم حصہ اس مصالحت پر مشتمل ہے، جو اس نے عیسویت کے ترک دنیا کے جذبے اور دنیاوی تمدن کی ضروریات کے مابین کرائے کشش کی۔ مثلاً ہم اس کو قانونی نزاکتوں کے جواز اور فوجی خدمت کی تائید میں ”غلط جیل“ کی لفظی تفسیر کے خلاف استدلال کرتا ہوا پا رہے ہیں۔ اس نے اولیاء کے مشوروں اور احکام کے این مذکورہ اختیار کے رائج کرنے میں نہایت اہم کام انجام دیا ہے۔ اور اس طرح سے وہ تجرد اور نفس کشی کے سخت حامیوں کے نظموں کے خلاف از دو ابھی زندگی اور فطری خیر سے اعتدال کے ساتھ لذت اندوز ہونے کا حامی ہے، اگرچہ وہ اس بات کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے، کہ

تجرو اور نفس کشی کا طریقہ آلائش عسایاں سے پاک رہنے کے لیے بہتر ہے۔

ایمپروور
 ۳۹۷
 ۳۹۸

قدیم خلاطونی فضائل کی فہرست کو عیسائی بنانے کی کوشش جو ہم کو آگسٹائن کے فلسفہ میں نظر آتی ہے، وہ غالباً اس کے استاد ایمپروور کے اثر کی بناء پر ہے جسکی کتاب ڈی افیش مسٹورم میں پہلی بار ہم عیسائی فریضہ کو ایک ایسے اصول پر منضبط دیکھتے ہیں جو عیسوی دور سے قبل کے ایک اخلاقی سے ماخوذ ہے۔ ان فضائل کے متعلق جو ڈی ایمپروور کے بعد اہمات فضائل کے نام سے مشہور ہوئی اس کے بیان کا ڈی آفیش میں تسرد کے بیان سے مقابلہ کرنا خالی از دیکھسی نہ ہو گا۔ کیونکہ اس اسقف کے سامنے یہی نمونہ تھا۔ عیسائی حکمت جس حد تک نظری ہوتی ہے، دراصل مذہبی ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کبرائے خدا ہے۔ یہی اس کا سب سے بڑا مقصود ہے، اور اس لیے لازمی طور پر ایمان پر مبنی ہے۔ عیسائی شجاعت خوش قسمتی اور بد قسمتی کے اثرات کا دراصل سختی کے ساتھ مقابلہ کرنا ہے اور شر کے مقابلہ میں بغیر حیوانی اسلحہ کے "نقل خراجی" ہے (اگرچہ ایمپروور قدیم عہد نامے کو اپنے ہاتھ میں لیکر اس فضیلت کے فحشی اصطلاح سے دست بردار نہیں ہو سکتا) عفت ہر قسم کے کردار میں وسط کے مطابق عمل کرنے کے معنی باقی رکھتی ہے، جو اس کے تسرد کی کتاب میں ہیں مگر اس کے تصور میں ایک حد تک نئی فضیلت عجز کے اخراج سے تغیر ہو جاتا ہے۔ عیسائی عدالت کی شرح میں کل انسانی اغراض کے ایک ہونے کے خیال کو عیسائی خلاطون دوستی تک بلند کر دیا جاتا ہے۔ بھائیوں کو یہ بات یاد دلانی جاتی ہے کہ زمین کو خدا نے سب کے لیے پیدا کیا ہے۔ ان کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنے ذرائع کو مشترکہ ففع کے لیے کام میں لائیں۔ اور خوشی کے ساتھ دیں۔ دولت کو ضائع نہیں کرنا چاہیے لیکن اگر سخاوت و خیرات کی بنا پر کوئی شخص غریب ہو جائے اس کو شرمانے کی ضرورت نہیں۔ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ایمپروور ان فضائل کے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہونے پر زور دیتا ہے، اگرچہ وہ ان سب کو ایک مرکزی محبت یعنی محبت باری تعالیٰ میں

تحویل نہیں کرتا۔

۴ قرون جہالت
میں
مذہبی اخلاق

ایمبروز اور اگسٹائن کے اثر سے فضائل اربعہ بالکل مسلم ہو گئیں۔ اور بعد کے کلیسائی مضمین نے اخلاقیات پر باقاعدہ بحث کرنے کے لیے انھیں کو پینا د بنایا۔ اگسٹائن عیسائی حنات ثلاثہ یعنی ایمان امید و محبت کو بھی اگسٹائن کی تقلید میں ان کے پہلو پہلو رکھا جاتا تھا۔ روح کے مواہب سبعہ جن کا اعتقاد باب ۱۲ میں ذکر ہے بھی داخل کر دئے جاتے ہیں۔ اخلاقی جنگ میں دوسری جانب معاصی کے لشکر کو سات دیا آٹھ مہلک گناہوں کے عنوانات کے تحت صف بستہ کیا جاتا ہے۔ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ گناہوں کی یہ فہرست راہب کے خاص تجربے سے اخلاق کے عام تغفل میں داخل کی گئی تھی، جو عموماً عیسائیوں پر عائد ہو سکے۔ لیکن بحیثیت مجموعی خانقاہی اور عام عیسائی فریضہ کی بحیثیت مذہبی اطاعت کی اعلیٰ و ادنیٰ اشکال کا امتیاز قرون وسطیٰ کے کلیسائی مسلم تھا۔ یہ ایک دوسرے امتیاز کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا۔ اور یہ علماء اور عوام کے طرز زندگی کا امتیاز تھا، عالم عیسوی کی عام رتے سے جو اخلاقی قانون مذہبی لوگوں اور مرتاضوں کے لئے گیا، رتوں میں مددی سے پہلے بھی جبکہ اہل مذہب کے لئے تجربہ لازمی کر دیا گیا تھا تقریباً مساوی تھا۔ لیکن مہلک اور قابل غم گناہوں کے مابین جو امتیاز تھا، اس کا اطلاق عوام و رہبان دونوں پر ہوتا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کا تعلق کلیسائی تربیت کے نیم قانونی انصرام سے تھا، جو بتدریج زیادہ منتظم ہوتی گئی جوں جوں کلیسائی روحانی طاقت اس گڑبڑ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی کے بعد وقوع میں آئی مستحکم ہو کر ایک مذہبی حکومت ہوتی گئی جس نے کہ قرون وسطیٰ میں یورپ کو تقریباً اپنے زیر نگیں بنالیا۔ مہلک گناہ وہ تھے جن کے لئے ایک خاص کفارہ تجویز ہوتا تھا، اور گناہگار کے لئے اس کا دینا ضروری ہوتا تھا۔ قابل غم گناہوں کے لئے گناہگار دعا مغفرت کر کے خیرات کر کے اور باقاعدہ روزے رکھ کر معافی حاصل کر سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کفارے کی کتابیں جو اقرار گناہ کرنے والوں کے

کام کی تھیں اور جو کچھ تو رواج پر مبنی تھیں، اور کچھ مجالس مذہبی کے باضابطہ فیصلوں پر عام طور پر پھیل جاتی ہیں، اور ان کا اثر لینڈ اور برطانیہ سے فرانس اور جرمنی میں سا توں اور آٹھویں صدی میں رواج ہو جاتا ہے۔ شروع شروع میں تو یہ کم و بیش گناہوں کی فہرستیں ہوتی تھیں۔ اور ان کے ساتھ ان کی کلیسائی سزا بیان کر دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ ضمیر کے مقدمات پر بحث ہوتی ہے اور ان کا تقفیہ ہوتا ہے اور کارستانی فلسفہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے، جس کا کامل نشو و نما چودھویں اور پندرہویں صدیوں میں ہوا۔ کلیسائی اصول قانون کی یہ ترقی (جس پر شدت کے ساتھ عمل درآمد کرنے کے لئے اسقف نظارت کے فرائض انجام دیتے تھے) غالباً قرون وسطیٰ کے ابتدائی نیم طوائف الملکوں کے عہد میں کلیسائے عظیم الشان کام یعنی اخلاقی نظام کے برقرار رکھنے کے لئے ضروری بھی تھی۔ لیکن اس میں اخلاق کا ایک غیر معمولی اور خارجی نظریہ کو تقویت دینے کا خطرناک رجحان بھی تھا۔ لیکن اس رجحان کی آگسٹائن کے شدید دافلیت کے رجحان سے، جو گری گور سے اعظم (۱۱۰۹ء) کی مورلیا اور اسیدور (۱۱۱۹ء) ساکن سیواں کی سینی ٹینشیا، اور الکوٹن (۱۱۲۹ء) ہربانس مارس (۱۱۳۹ء) کی تصانیف سے، اس زمانہ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی اور مدرسیت کے عروج کے مابین فلسفہ کے لئے زمین شور کی کیفیت رکھتا ہے، نسبت کمزور شکل میں باقی رہا تلافی ہوتی رہی۔

مدرسی فلسفہ کی طرح سے مدرسی اخلاقیات بھی اپنے مکمل اور مستانیت تک تھا جس کو سینیو کی تعلیم میں پہنچتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس بڑے مصنف کے اخلاقیاتی فلسفہ کا مختصر ذکر کیا جائے، بہتر یہ ہو گا کہ اس تک فکر اور مباحثہ کے جو بڑے مدارج ہوئے ہیں، ان کا ذکر کر دیا جائے۔ اس ذیل میں ہم کو جانیں اسکاٹس اری جینا سے آغاز کرنا ہو گا کیونکہ قرون وسطیٰ کے جانیں اری جینا قابل ذکر فلسفہ میں یہ سب سے پہلے ہوا۔ اگرچہ اسکو مدرسی صرف اس صورت میں (۱۱۸۹ء تا ۱۲۸۹ء) کہہ سکتے ہیں کہ مدرسی کہ معنی بہت ہی وسیع لئے جانیں کیونکہ اسکے اور اہل مدرسہ کی اصل جماعت کے مابین عرصہ درازہ حال ہے۔ اور اگرچہ وہ بھی

مذہب عیسوی کے ساتھ اور اس کی تائید میں فلسفہ آرائی کی کوشش کرتا ہے، مگر اسے طریق استدلال میں وہ نہ تو سند کا غیر محدود احترام ظاہر کرتا ہے، اور نہ اپنے نتائج میں غیر محدود مذہبی شدت ظاہر کرتا ہے، جو اہل مدرسہ کی خصوصیت ہے۔ فلسفہ اریستو زیادہ تر فلاطون اور فلاطینوس کے زیر اثر ہے، جو اس تک پانچویں صدی کے ایک غیر معروف فلسفی جس نے ڈایمنوس اریوے جانٹ کا نام اختیار کر لیا تھا کے ذریعہ سے پہونچا ہے۔ اسی وجہ سے اس نئی تعلیم اخلاقیاتی کا رخ وہی سلی و مرناضی نوعیت رکھتا ہے، جو ہم نو فلاطونیت میں دیکھ چکے ہیں۔ اسکی تعلیم ہے کہ صحیح معنی میں صرف خدا ہی ہے۔ اس کے علاوہ مبنی چیزیں ہیں انکا وجود صرف اس حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ خدا خود کو اس میں ظاہر کرتا ہے۔ شر در حقیقت غیر حقیقی ہے، اور خدا کو اس کا وقوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کا وجود اس عالم ظاہر میں جس کی ہر شے دہو کہ ہے، اور جس میں انسان آپڑا ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہ ہے، کہ اس پر فریب مادی وجود سے کھل کر خدا کے ساتھ کامل طور پر مواصل ہو جائے۔ اریستو کے معاصرین نے اس تعلیم کو تسلیم نہ کیا، اور اس میں شک نہیں، کہ یہ مذہب کے اس قدر خلاف بھی تھی، کہ پوپ ہینورکس سوم نے جو اس کو مردود قرار دیا وہ جائز تھا۔ لیکن اس کے اور سیوڈو ڈائینس کے اثر سے بارہویں اور تیرھویں صدی کا نسبت زیادہ جذبی اور مسلمہ تصوف عالم وجود میں آیا، اور نو فلاطونیت یا فلاطونیت جو نو فلاطونیت کی روایت سے پہونچی تھی، اقرون وسطیٰ کے فکر کا بین جزو رہی۔ اگرچہ یہ مدرسیت کے عروج کے وقت ارسطو کے اثر کے غالب ہونے کی وجہ سے دھندلی اور ماند پڑ گئی تھی۔

صحیح معنی میں مدرسہ فلسفہ کا آغاز ایسلم سے ہوتا ہے، جو مسلمہ عیسویت کے اعتقادی نظام کو تا بہ امکان عقل کے لئے قابل فہم بنانے کے لئے ایک باتا نندہ اور شدید کوشش کرتا ہے۔ مگر اخلاقیات میں ایسلم کا کام صرف مسلمہ جبر و قدر تک اہمیت رکھتا ہے، اس کے فکر یہ نجات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ

ایسلم
۱۰۰۰-۹۰۰
۱۱۰۰-۱۰۰۰

آگسٹائن کا نظریہ حضرت آدمؑ کے گناہ اور انسان کے اس رحمت کے قطعاً محتاج ہونے کا جس کا کہ وہ مستحق نہیں ہے باقی رہتا ہے۔ وہ قدرت کی تعریف میں بھی آگسٹائن کی تقلید کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ گناہ نہ کرنے کی قوت ہے۔ مگر جب وہ یہ کہتا ہے، کہ آدمؑ جنت سے خود اپنی پسند سے نکلے اگرچہ اپنی قدرت کی بنیاد پر نہیں، تو وہ اس کے اندر وہ امتیاز مضمر کر جاتا ہے جس کو بعد میں پیٹر و مبارڈ اس قدرت کے باہین جو ضرورت کے مخالف ہوتی ہے، اور اس کے باوجود گناہ کی غلامی میں ہوتی ہے، حراحت بیان کرتا ہے۔ ایسٹلم مقدس نے متعلق بھی آگسٹائن کے بیان کو نرم کر دیتا ہے، اور اس کی توجیہ اسی طرح سے کرتا ہے، کہ صواب کی رائدہ انسان میں بھی قدرت رہتی ہے۔ ذوی العقول میں یہ خلقی ہوتی ہے۔ اگرچہ آدمؑ کے گناہ کے بعد یہ انسانیت میں صرف بالقوہ موجود ہے (جس طرح سے ایک تاریک مقام میں قوت بھارت ہوتی ہے) سوائے اس حالت کے جہاں کہ خدا اپنی رحمت سے اس کو بالفعل بنا دے۔

ایسی لارڈ نیسبٹ جدید طرز پر غذاب اور اختیار انسانی کے
 باہین، گناہ کے ذرا زیادہ صحیح تعقل سے تعلق قائم کرنے کی
 کوشش کرتا ہے۔ وہ گناہ کو بد کرداری کے رجحان سے
 جو انسان کو ورثہ میں ملتا ہے، اور اس عمل بد سے جس سے
 یہ خارجی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے، ممتاز کرتا ہے۔ برائی کا رجحان جس حد تک کہ
 غیر ارادی ہوتا ہے گنہ نہیں ہوتا اس کا وجود ہماری انسانی نیکی کے تعقل کے اندر مسلم
 ہوتا ہے، جو دراصل گمراہ خواہشوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جہد کرنے پر
 مشتمل ہوتی ہے۔ نہ یہ گناہ ہمارے عمل کے خارجی نتائج پر مشتمل ہو سکتا
 ہے۔ لہذا یہ خدا اور اس کے احکام کی تحقیر کے اندر ہو سکتا ہے جس کا اظہار
 پرصیت کے رجحان کے سامنے دیدہ و دانستہ سر تسلیم خم کرنے سے ہوتا ہے۔
 لہذا اسی شر کے اندر رونی طور پر تسلیم کر لینے، اور اس پر راضی ہو جائیگی بناویر
 تا سب ہوتا چاہیے کہ فعل کے کسی خارجی نتیجہ پر۔ تا سب کا اصل اشاریہ ہونا چاہیے
 خود گناہ سے نفرت ہونے کا اس کے نتائج سے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے درپیش

جھکتا کہ جو کہ صواب کردار محض نیت پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے خارجی افعال کو اس سے تعلق نہیں ہوتا۔ مگر وہ اس مقصد کے خطرناک نتائج سے بچنے کے لئے کسی قدر معقولیت کا خون کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ انیک نیتی کے بمعنی ایسے عمل کے کرنے کی نیت کے سمجھنے چاہئیں، جو درحقیقت صائب ہو۔ اس کے معنی ایسے عمل کے نہیں ہیں، جو فاعل کو صواب معلوم ہو۔ اسی جذبہ میں فلسفہ قدیم اثر سے متاثر ہو کر جس سے کہ اس کی واقفیت بہت ہی ناقص ہے، اور عیسویت کے ساتھ جس کے تعلق کو وہ نہایت ہی شدت کے ساتھ غلط سمجھتا ہے (وہ کہتا ہے کہ یونان قدیم کے علمائے اخلاق جو نیکر کی بے غرض محبت کی تعلیم دیتے تھے وہ یہودی قانونیت سے قریب تر ہے، اور جرات کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے، کہ انھوں نے دنیا کے سامنے غیر معقول خواہشوں کے قابو میں رکھنے کی دنیاوی اشیاء سے نفرت اور روحانی اشیاء سے شغف رکھنے کی ایسی عمدہ مثال پیش کی ہے، جو اس عہد کے بہت سے راہبوں کو بھی شرمسار کر سکتی ہے۔ وہ بے غرضی کے مطالبہ کو اس قدر طول دیتا ہے، کہ عیسائی سے کہتا ہے کہ اس کی محبت باری تعالیٰ کو صرف اس حالت میں خالص کہا جائے گا، اگر اس کے اندر اس فہرست کی خود غرضانہ خواہش نہ ہوگی جس سے خدا ایک فرمانبردار بندے کو سرفراز کرتا ہے۔ اس زمانہ کے اہل مذہب نے ایبیلارڈ کے فلسفہ کے عام رجحان کو شبہ کی نظر سے دیکھا اور آخر الذکر امتیاز کی ضرورت سے زیادہ دقت کی بناء پر اس کے اس زمانہ کے متعدد مذہبی صوفیانے نہایت شدت کے ساتھ جوابات دئے۔ چنانچہ سینٹ وکٹوریہ گوڈن (St. Victor) کہتا ہے، کہ ہر قسم کی محبت اس حد تک غرض مند ہی پر مبنی ہوتی ہے، کہ اس کے اندر محبوب سے مواصل ہونے کی خواہش پائی جاتی ہے۔ اور جو کہ سعادت ابدی اس وصال پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے صحیح معنی میں خدا سے علیحدہ اس کی خواہش نہیں ہو سکتی۔ اور برنارڈ کیرول (Bernard Carroll) چار بارہ ج میں امتیاز کرتا ہے، جن سے کہ روح بلند ہوتی ہے۔ (۱) مصیبت میں خدا کی اعانت کی خود غرضانہ خواہش (۲) اس کے مرام کی بناء پر اس سے محبت کرنا (۳) اس

اس لئے محبت کرنا کہ وہ خیر مطلق ہے (۴۱) شاذ حالتوں میں اس سے محض اسکی خاطر محبت۔

ایسی لارڈ کابرنارڈ اور سینٹ وکٹری ہو گو سے جو تضادم ہوتا ہے، وہ اس تضادم کی مثال ہے جو قرون وسطیٰ کے فکر میں کبھی تو دے دے اور کبھی کھلم کھلا جد لیا جاتی (یعنی مسلمہ مذہب کے اعتقادات کی شرائط کے پورا کر کے عقل کو تسخیر دینا) اور تقوینی کوشش کے مابین ہوا ہے (جو انہیں اعتقادات میں جذبی اور وجدانی مذہبی شعور کے لئے مناسب تائید حاصل کرنے کی کوشش کرتی تھی) یہ مخالف رجحانات تیرھویں صدی میں مدرسی فلسفہ کے اوج کمال تک پہنچنے سے پہلے، اور اس کے بعد بھی نظر آتے ہیں۔ لیکن اپنے بہترین زمانہ میں مدرسیت کا مقصد یہ رہا ہے کہ اس مخالف اور دوسرے تخالفات کے مابین ہموائی پیدا کرے۔ یہ انتخابی یا ہموائی پیدا کرنے والی خصوصیت ہم پیر ایسی لارڈ کی تصنیف لبری سینٹیٹیم میں پاتے ہیں جو ایک عرصہ دراز تک مغربی یورپ میں مذہبی تعلیم کی مسلمہ درسیات میں داخل رہی ہے، مگر جس کی تاریخی دلچسپی اب زیادہ تر اس کے طریق اور انداز بیان کے اندر ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے، کہ مذہب عیسوی کی کیتھولک کلیسا کے نقطہ نظر سے جامع و مانع شرح کرے، اور ہر اہم قضیہ کے ساتھ اس کے موافق، مخالف دلائل کتب مقدسہ اور پاپائوں کی تحریرات سے پیش کرے۔ اس طرح سے بظاہر متضاد مندوں کے ہموا کرنے کی اصطلاحات کے معنی میں لطیف امتیازات پیدا کر کے کوشش کرتا ہے۔ امتیازات کے اس مشہور مدرسی فن میں ہمیشہ سے اعتراضات کی گنجائش تھی جس کی بعد کی اشکال پر سبکین اور دیگر ارباب فکر نے اعتراضات کیے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواد سے جس کے اندر اس قدر اختلاف ہو، کوئی باقاعدہ اور غیر متناقض شے ترتیب دینی ہو تو ایسا کچھ کرنا لازمی ہے، اور جب اس کے بعد کی صدی میں اسناد کی پیچیدگی ارسطو کو ایسا فلسفی تسلیم کرنے سے جس کی بات ان تمام امور کے متعلق جن کا عقل انسانی سے اقلق ہے ناقابل تردید ہوتی ہے اور بھی بڑھ گئی۔ ارسطو کے مطالعہ کے احیاء کا باعث عربی اور یہودی اہل علم کی شرحیں ہوئیں۔ لیکن ارسطو

اور دین عیسوی کے فکر کا ممتاز اتحاد تیرھویں صدی میں ہوا (جس نے ایک عرصہ کے لئے کیتھولک کلیسا کے مذہبی فلسفہ کو متعین رکھا) جس کا آغاز البرٹ اعظم نے اور شکلا تھا جس کو نمونے کیا۔

فلاسفہ ایگوتیس کا اخلاقی فلسفہ زیادہ تر ارسطو کی تعلیم پر مبنی ہے، اور اس میں کہیں کہیں نو فلاطونی جھلک پائی جاتی ہے اور اس کی تفسیر اس عیسوی تعلیم سے کی جاتی ہے جو زیادہ تر آگسٹائن سے ماخوذ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر عمل اور ہر حرکت کا مقصد کوئی نہ کوئی خیر ہوتی ہے، جس کا ذوی العقول میں استحصال فکر سے تعین نیت سے اور قصد عقل عملی کے زیر اثر ارادے سے ہوتا ہے۔ فی الواقع بہت سی غایتوں کی جستجو کی جاتی ہے۔ دولت عزت، قوت، لذت، یہ سب کی سب غائیں ہیں۔ مگر ان میں سے کسی سے بھی تسفی نہیں ہوتی۔ اور نہ سعادت حاصل ہوتی ہے۔ یہ صرف خدا ہی دیکھتا ہے جو ہر قسم کے وجود کی بنیاد اور علت اولیٰ اور ہر قسم کی حرکت کا غیر متحرک اصول ہے۔ پس درحقیقت تمام اشیاء غیر شعوری طور پر خیر کے حصول کی کوشش میں خدا کی طرف جارتی ہیں، گروہ جو کہ دراصل قابل فہم ہے، اس لئے اس کے سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی کوشش ذوی العقول میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کا علم عقل کے معمولی عمل سے ماورا ہے اور اس کا انکشاف اس عالم کے انسان پر صرف جزواً ہو سکتا ہے۔ لہذا انسان کے لئے اس الفناکلی سامراجی طور پر تہذیب ہے، اور ذہنی طور پر اس سعادت کا حصول ہے جو اس کے کالات کے محبوب تصور سے نفیب ہوتی ہے۔ اگرچہ سعادت کی ایک ادنیٰ قسم بھی ہے، جس کا مستحق اس سے ادنیٰ سطح پر ہوتا ہے، جو انسان کی معمولی زندگی میں نیکی مودت کل جسم کی صحت و سلامتی اور اس کے دنیاوی ضروریات پورا کرنے کے لئے تربیت یافتہ ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ بلند قسم کی سعادت خدا کے فضل و کرم سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر یہ صرف ان کو حاصل ہوتی ہے، جن کا قلب سلیم ہوتا ہے، اور جو اپنے اعمال حسد کی بنا پر اس کے مستحق ہونے میں۔ جب وہ اس امر پر غور کرتا ہے کہ کس قسم کے افعال نیک کہے جاسکتے ہیں تو ہم پہلے عام طور پر

یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ ایک فعل کی اخلاقی تہیز و اگر محض جزو الٰہی، اسکی خاص غایت یا محرک سے متعین ہوتی ہے۔ یہ ایک حد تک اپنے خارجی معروض و حالات پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کو یا تو خارجی طور پر تربیت کے مطابق کر دیتے ہیں یا مخالف بنادیتے ہیں (سوائے ان افعال کے جو خارجی طور پر نہ اچھے ہوتے ہیں اور نہ برے، جن کی اچھائی اور برائی کا یقین محض محرک سے ہوتا ہے) خاص خاص فضائل و رذائل کے اصطفا میں ہم نہایت مراحت کے ساتھ ان عناصر میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو مختلف اشخاص کی تعلیم سے تھامس کے فلسفہ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ فضائل پر جس طرح سے اس نے بحث کی ہے، جو صاحب عقل کی حیثیت سے اس کی فطرت سے متعلق ہیں اور جن کو وہ تربیت و مشق کے ذریعہ سے وہ حاصل کر سکتا ہے (اگرچہ کامل طور پر نہیں) وہ زیادہ تر اسطو کا پیرو ہے۔ ان فضائل کی عقلی و اخلاقی تقسیم میں وہ اسطو کا پوری طرح سے اتباع کرتا ہے، اور عقلی فضائل کو اسی کے تقلید میں پھر فکری و عقلی تقسیم کرتا ہے۔ اسی طرح سے فکری فضائل میں وہ ایک کو تو عقل قرار دیتا ہے، جو عام اصولوں سے واقف ہوتی ہے، دوسری کو علم کہتا ہے۔ اور حکمت جس سے جاننے کے تمام اعمال اور علم کے بلند ترین معروضات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے حکمت عملی یا فراست کو اخلاقی فضائل کیساتھ لازمی طور پر وابستہ قرار دینے میں، اور اس کے ایک اخلاقی حاسہ ہونے میں بھی وہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ مگر جب وہ عدالت کو، جس کا اظہار ایسے افعال سے ہوتا ہے، جن سے لوگوں کو حقوق ملتے ہیں، دیگر ایسی فضائل سے ممتاز کرتا ہے، جن کا تعلق دراصل فاعل کے جذبات سے ہوتا ہے، تو اسطو کی تعلیم پر اپنا حاشیہ پیش کرتا ہے، اور آخر الذکر فضائل کی جو وہ فہرست پیش کرتا ہے وہ کلیتہً اسطو کی اخلاقیات فقوہا جس سے ماخوذ ہے۔ دوسری طرف وہ جذبات کا جو اصطفا کرتا ہے، وہ اس تقسیم پر مبنی ہے، جو روح کے غیر معقول حصوں کی شہوانی اور غضبی حصوں میں کی جاتی ہے، اور اسطو سے اس قدر نسبت نہیں رکھتی، جتنی کہ افلاطون سے رکھتی ہے۔ شہوانی حصہ سے

وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو محض خیر و شر کے فہم سے متبیح ہوتے ہیں۔ مثلاً محبت، نفرت، خواہش، کراہت، خوشی، رنج۔ اور غصہ ہی حصہ سے وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو مقصود خواہش میں کسی رکاوٹ کے واقع ہونے سے متبیح ہوتے ہیں۔ یعنی امید، ایلوسی، خوف، جبرارت غصہ۔ اور ان فضائل کی ترتیب میں، جو انسان کے جذبات کو قابو میں رکھتی ہے، وہ فضائل اربعہ کے مسلمہ نظریہ کو تسلیم کرتا ہے جو دراصل فلاطون کا ہے، اور اس سے سسرو کے واسطہ سے رواقیہ لیتے ہیں۔ لہذا اسطو کی فضائل عشرہ کو ان نسبت بڑی جنوں کے ماتحت ہونا پڑتا ہے (۱) فراست جو کردار کے معقول اصول بیان کرتی ہے (۲) عفت جو گمراہ خواہشوں کی مخالفت کرتی ہے۔ (۳) شجاعت جو غلط خوف کا مقابلہ کرتی ہے۔ لیکن امہات فضائل کے باہمی تعلق کا جھڑپ سے تھامس نقل کرتا ہے، وہ نہ تو فلاطون سے اور نہ ارسطاطیلیس سے، اور نہ رواقی ہے۔ کیونکہ عقلی، شہوانی اور غصہ عناصر کے ساتھ جن کی فراست عفت اور شجاعت خاص فضیلتیں ہیں، تھامس ایک چوتھا عنصر بھی مانتا ہے، اور یہ ارادہ ہے جس سے عدالت کا تعلق ہے، جس کا حلقہ خارجی عمل ہے۔ بااں ہمہ ان فضائل کے متعلق جن میں سے بعض فطری ہوتی ہیں، اور بعض اکتسابی ہوتی ہیں۔ فلسفی کی سند سب پر غالب ہے۔ ان فضائل کے ساتھ گمان سے بالاتر مرتبہ پر تھامس یال کی مذہبی فضائل ایمان محبت اور امید کو جگہ دیتا ہے، جن کو خدا مافوق العادت طریق پر انسان میں پیدا کرتا ہے، اور جہدیت مقصود کے ان کا براہ راست اسی سے تعلق ہے۔ ایمان کے ذریعہ سے ہم خدا کے متعلق اپنے اس علم کو حاصل کرتے ہیں، فطری حکمت یا فلسفہ کے حلقہ سے ماورا ہے۔ ہم خدا کے وجود کو جان سکتے ہیں، مگر اس کی تثلیث فی التوحید کو نہیں جان سکتے۔ اگرچہ فلسفہ اس الہامی حقیقت، اور اس قسم کی دیگر حقائق کی تائید و حمایت کے لئے مفید ہے۔ اور روح کی عافیت کے لئے یہ ضروری ہے، کہ مذہب عیسوی شکی تمام جزئیات کا وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہوں، اور ان کا فطری عقل سے کتنا ہی

کم علم کیوں نہ ہو سکتا ہو، ایمان کے ذریعہ سے فہم کیا جائے۔ وہ عیسائی جو اس مذہب کے کسی ایک جزئیے سے بھی اکھاڑ کر دیتا ہے، اس کو ایمان اور خدا سے کلیتہً کوئی واسطہ نہیں رہتا۔ پس ایمان ہر قسم کے عیسائی اخلاق کی مادی بنیاد ہے۔ مگر محبت کے بغیر جو عیسائی فضائل کی نہایت ہی اہم صورت ہے، یہ مادہ بغیر صورت رہ جاتا ہے۔ (اگسٹائن کے اتباع میں) عیسائی محبت کا تعقل دراصل باری تعالیٰ کی محبت کے طور پر کیا جاتا ہے، (جو اس فطری خواہش سے ماوراء ہوتی ہے جو انسان میں اپنی اصلی خیر کے لئے ہوتی ہے) جو وسیع ہو کر خدا کی تمام مخلوق کی محبت کی صورت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس اعتبار سے جس میں محبت نفس بھی داخل ہے۔ لیکن مخلوق کی صرف اس پاک و صاف حالت سے محبت ہونی چاہیے جس میں ان کو خدا نے پیدا کیا تھا، اور ان کے اندر جس قدر خرابی ہے، اس سے نفرت ہونی چاہیے یہاں تک کہ یہ دفع نہ ہو جائے۔ گناہ کے اصطفاوت میں عیسائی عنصر غالب ہے، مگر اسکے باوجود ہم کو افراط و تفریط کے ارسطاطالیسی معائب بھی ان گناہوں کیساتھ ساتھ نظر آتے ہیں جو خدا ہمسائے اور خود کے خلاف گناہ ہوتے ہیں، اور جو مہلک گناہ ہیں اور قلب گفتار و عمل کی فرو گذاشت یا عمل کے گناہ ہوتے ہیں۔

گناہ کے تصور سے (جس پر اس نے اس کے قانونی پہلو سے بحث کی ہے) تھامس قدرتی طور پر قانون کے متعلق بحث کرنے لگتا ہے۔ اس آخری تعقل کی شرح سے بڑی حد تک وہی مواد پھر سامنے آتا ہے جس پر اخلاقی فضائل کے ذیل میں گفتگو ہو چکی ہے، مگر نئی صورت میں آتا ہے۔ تھامس کی تصنیف میں اسکے نمایاں ہونے کی وجہ غالباً یہ معلوم ہوتی ہے، کہ اس زمانہ میں رومی اصول قانون کے مطالعہ کا رواج بڑھ چکا تھا، جس کا بار صدیوں صدی عیسوی میں اٹلی نہایت سرعت کے ساتھ اور شاندار طریق پر اختیار ہوا تھا۔ تھامس کے فلسفہ کا یہ پہلو ایک خاص تاریخی دلچسپی رکھتا ہے، کیونکہ (آئندہ چکر معلوم ہو گا کہ) مذہبی تفقعات اور رومی قانون کے مجرد نظریہ کے اسی

اقتراح سے دور جدید میں آزاد اخلاقی فکر کے لیے نقطہ آغاز میسر ہوا ہے۔
 قانون کے عام تصور کے تحت جس کی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے، کہ
 یہ اجتماعی خیر کے لیے عقل کا فرمان ہوتا ہے، جس کو وہ شخص نافذ کرتا ہے، جس کے
 ماتحت میں قومی انتظام کی عنان ہوتی ہے، تنھامس (۱) خدا کے ابدی قانون یا
 عقل انتظامی جو ذوی العقول وغیر ذوی العقول کل مخلوق پر حاوی ہے۔ (۲) فطری
 قانون جس کا تعلق صرف ذوی العقول سے ہے۔ (۳) انسانی قانون جو صحیح معنی میں
 قانون فطری کی ایک شکل ہوتی ہے، جو حقیقی جماعتوں کے تیز فزیر حالات کے
 مطابق ہوتا ہے (۴) الہی قانون جس کو خاص طور پر انسان پر منکشف کیا گیا ہے، جس
 امتیاز کرتا ہے۔ فطری قانون کے متعلق اس کی تعلیم یہ ہے، کہ خدا نے انسانی
 ذہن میں اپنے غیر متغیر کلی قوانین کا علم ودیعت کیا ہے، اور اس کا علم ہی نہیں، بلکہ
 رجحان ہوتا ہے جس کے لئے تنھامس مدرسہ دور کا خاص لفظ عقل سلیم استعمال کرتا
 ہے، جو ان اصولوں کے کردار میں مستحق ہونے کے لئے اس طرح سے محرک ہوتا ہے، کہ
 کبھی خطا کرتا ہی نہیں، اور ان کی خلاف ورزی پر احتجاج کرتا ہے فطری فضیلت کے تمام امور، ان قانون
 فطرت کے حلقہ کے اندر مضمر ہوتے ہیں مگر اس کے اصول کو انسانی زندگی کے خاص اعمال پر
 منطبق کرنے میں، (جس کے لیے وہ لفظ ضمیر استعمال کرتا ہے) انسان کی رائے میں
 غلطی کا امکان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فریضہ کا علم کامل طور پر نہیں ہوتا، کیونکہ
 فطری روشنی کو بری تعلیم اور برے رواج و صند لا کر دیتے ہیں۔ انسانی قانون کے
 صرف انھیں جزئیات کے متعین کرنے کے لیے ضرورت نہیں ہوتی جن کے لیے
 قانون فطرت سے کسی قسم کی وجدانی رہبری نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے ایسی
 قوت کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو ناقص انسانوں کو عملی طور پر ان افعال سے باز رکھنے کے لیے ضروری
 جو ان کے لیے مضمر بھی ہوتے ہیں، اور جن سے دوسروں کے حقوق میں خلل بھی واقع ہوتا ہے ان قانون کے
 اصول یا تو قانون فطرت کے نتائج ہوں گے، یا ان جزئیات کے تعینات، جن کو
 یہ غیر متعین چھوڑ دیتا ہے۔ جو اصول قانون فطرت کے مخالف ہوگا، وہ صحیح قانون نہیں
 ہو سکتا۔ انسانی قانون صرف خارجی کردار پر عائد ہوتا ہے، اور اس لئے
 بھی یہ کل خرابی کو بدتر خرابیوں کا موجب ہوئے بغیر دور نہیں کر سکتا قانون فطرت کے

متعلق یہ معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ یہ جزئی صورتوں میں مبہم اور دھندلا ہوتا ہے، اور اس مافوق الفطرت سعادت کا جو انسان کا برترین مقصد ہے، نہ تو انسانی قانون لحاظ رکھتا ہے، اور نہ فطری۔ اس لیے ان کے تمتہ کے طور پر ایک آسمانی قانون کے انکشاف کی ضرورت تھی۔ اس الہام کی یہی دو قسمیں ہیں ایک تو تقدیم معاہدے کا قانون اور دوسرے قانون کتاب مقدس۔ اس آخر الذکر قانون کے متعلق یہ ہے کہ یہ تعمیری بھی اور امری بھی ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ رحمت الہی ہوتی ہے جو اس کی بجا آوری کو ممکن کر دیتی ہے۔ کتاب مقدس کی صورت میں ہم کو (۱) مطلق احکام (۲) مشوروں میں امتیاز کرنا ہوتا ہے۔ مشورے وہ ہوتے ہیں، جن میں کسی بات کا مطلق حکم تو نہیں دیا جاتا، بلکہ محض سفارش کی جاتی ہے۔ مثلاً فقر بچہ را طاعت جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ ان طریقوں میں بہترین ہیں، جو انسانی ارادے کو قرار واقعی طور پر اراضی چیزوں سے ہٹا کر سماوی چیزوں کی طرف متوجہ کر دیتی ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ انسان فطری یا عیسوی کمال کس حد تک حاصل کر سکتا ہے۔ تھامس کے فلسفہ کا یہ وہ حصہ ہے جس میں مختلف عناصر کا اتلاف جن پر کہ یہ مشتمل ہے سب سے کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس کو اس بات کا مشکل ہی سے احساس ہے، کہ اس کی ارسطو کے رنگ میں رنگی ہوئی عیسویت میں، اس مسئلہ سے بحث کرتے وقت دو مختلف قسم کی مشکلیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اول تو قدیم الحادی زمانہ کی دشواری ہے، جو اس قضیہ کے کہ ارادہ یا عزم ایک معقول خواہش ہوتی ہے، جو ایک ظاہری خیر کے حصول میں صرف ہوتی ہے، خیر و شر کی بابت اختیار و پسند (جس کا قانونی نظریہ طالب ہوتا ہے) کے مطابق کرنے میں پیش آتی ہے۔ دوسرے اس آخر الذکر تصور کو اس مذہبی خیال کے مطابق کرنے کی عیسائی دشواری ہے، کہ اعمال حسنہ محض باری تعالیٰ کے فضل و کرم پر مبنی ہوتے ہیں، آخر الذکر دشواری سے تھامس اپنے بہت سے متقدمین کی طرح یہ کہہ کر بچنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اختیار و رحمت میں اتحاد عمل ہوتا ہے۔ مگر اول الذکر دشواری کا وہ پوری طرح جواب نہیں دیتا اسکے نظریے کے

وٹلس سکاٹس۔ اسی حصہ پر اس کے حریف ڈنس اسکاٹس (۱۲۶۶ء تا ۱۳۰۸ء) نے اپنی اخلاقیات کے اہم ترین حصہ میں نکتہ چینی کی ہے۔ وہ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے، کہ اگر ارادہ عقل سے وابستہ ہوتا، تو اس کے اندر قدرت کبھی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ ارسطو کے اتباع میں تھا اس کہتا ہے۔ جو پسند فی الحقیقت آزاد و با اختیار ہوگی اس کو عقل و غیر عقل کا بالکل پابند نہ ہونا چاہیے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ کی عقل اسی طرح سے عقل سے ماوراء ہوتی ہے، اور ولیم اکیہم (۱۸۷۸ء) جیسے ذہین آدمی نے اس کا اتباع کیا اگرچہ یہ بھی ظاہر ہے، کہ یہ نظریہ ہر قسم کے معقول اخلاق کے لئے، جس کا مدار دنیا کی اخلاقی حکومت کی تائید پر ہو نہایت خطرناک ہے۔ اگر زیادہ عمومیت کے ساتھ لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں، کہ اکیہم اور اس کے متبعین کی اسمیت، مدرسہ اخلاقیات کی تاریخ میں بالواسطہ اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ کلیات کی حقیقت سے انکار کر دینا بنا پر وہ پل پاش پاش ہو گیا تھا، جو ابتدائی زمانہ کی مدرسیت نے حسی تجربہ کے جزئیات اور خدا کے مابین قائم کیا تھا جس کو ہر قسم کے وجود کا مبدا اور منتہی قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح سے جو نئی مذہب کے لئے سب سے زیادہ یقینی تھی، وہ انسانی عقل کے لئے ایسی شے ہو گئی، جس کا سب سے کم وقوف ہو سکتا ہے جس کو اس یقین رکھنے کی معقولیت پر اکتفا کرنا پڑا، اور خود اس ذات کی معقولیت سے کوئی سروکار نہ رہا جس پر کہ ایمان لایا جاتا ہے۔ ابتداءً تو اس کا نتیجہ مروجہ مذہب کے مخالف معلوم نہ ہوتا تھا کیونکہ مذہب کو فلسفہ کی خدمت تو حاصل رہی، اور اس کی رقابت سے چھٹکا را بھی ہوا مگر اس تغیر کے اندر مدرسیت کا زوال بھی مضمحل تھا۔ کیونکہ اگرچہ جذبی قابلیت کو اب بھی کافی مشغول مل سکتا ہے، مگر جو کام اس کے لئے مخصوص ہو گیا تھا، اس میں بلند قسم کی فلسفی عقل مصروف نہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح سے تھامس کا کارنامہ قرون وسطیٰ کے فلسفہ کی تعمیری کوشش، بلاشبہ سب سے بلند یا یہ نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کوشش کی شمت میں ناکامی تو لکھی ہی تھی، کیونکہ مختلف قسم کے

معطیات جو کتاب مقدس آباء کلیسا اور فلسفی کی تعلیم سے ایک غیر متناقض فلسفی نظام بنانے کے ناممکن کام کی کوشش تھی۔ اور تھامس کے فلسفہ میں جو کچھ غوی بھی ہے وہ اسکے طریق کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے باوجود ہے۔ باایں ہمہ اس کا اثر بہت زیادہ اور پائیدار رہا ہے۔ دراصل تو کیتھولک کلیسا میں مگر بالواسطہ پراسٹینٹوں میں بھی خصوصاً انگلستان میں ہو کر کی ایٹکنز سٹیکل پالیٹی کی کتاب اول زیادہ تر ایکونیس کی ستا تھیالوجیا پر مبنی ہے۔

مدرسیت کے ساتھ ساتھ اور اہل مدرسہ کے فاضلانہ
ف قرون وسطیٰ
تصوف کا
تصوف

نشوونما پر نظر ڈالنی ہے (تصوف سے یہاں پر وہ رجحان مراد ہے، کہ ہر قسم کی اخلاقی کوشش اور عقلی عمل کو ایک ایسی حالت کے حصول میں صرف کر دیا جائے جس میں خدا وجدانی طور پر یا مدہوشی کے عالم میں نظر آئے) اس قسم کا فکر ایک حد تک تو فلاطونی اور نوافلاطونی اثر سے تعلق رکھتا ہے جو اس زمانہ کے لوگوں تک مختلف ذرائع سے پہنچا تھا۔ مگر عیسوی مذہب کے پورے تعلق کے ساتھ اس کا آغاز بارہویں صدی کے ابتدائی نصف حصہ میں برنارڈ ساکن کلیر واکس اور میگو سینٹ وکٹر سے ہوتا ہے۔ برنارڈ کی تعلیم یہ ہے، کہ جو عیسائی حقیقت الہی کا جو یاں ہو، اس کو بغیر اور محبت کے ذریعہ سے روح کی بلند تر زندگی تک صعود کرنا چاہیے جس کی بہت سی منازل ہوتی ہیں۔ اور پھر اسے حقیقت الہی کے طویل غور کے بعد ایسے وجدانی مراقبہ کی کوشش کرنی چاہیے جس میں اسے مقصود کے تصور کے ساتھ جذب کے بعض لمحے نصیب ہو جائیں گے، یہ اس کا لہجہ خودی کے جو ترقی یافتہ روح کو آئندہ نصیب ہوگی، مآنی نمونے ہوتے ہیں۔ اس طرح سے سینٹ وکٹری میگو کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ و مکمل دینیات میں یہ کہا گیا ہے، کہ خدا کے فضل و کرم ہی سے انسان کی محبت خدا اس قدر قوی و شدید ہو جاتی ہے، کہ وہ خود سے اور اپنے ہمسائے سے صرف خدا کے واسطے محبت کرتا ہے، اور روح کی آنکھ کھل جاتی ہے۔ جس سے وہ خدا کو اس کی اصلی حالت میں دیکھتا ہے۔

روح کی خارجی آکھ ماڈے کا اور اک اور ذات کا وجدان صرف اس حد تک قابل قدر ہے، کہ یہ حقیقت اور خیر الہی کے وجدان کے لیے طبع کا کام دیتا ہے، عمل اہتمام کا تعقل بونا وینٹیورا بونا وینٹیورا نے نہایت اہم بالشان طریق پر کہا ہے۔ اس کے بیان کو میں یہی نصوف کے ایسے مومنوں کے طرز پر نقل کرتا ہوں، جن میں بد رسیت کا امتزاج ہے۔

بونا وینٹیورا کے نزدیک ذہن کو آخری مشاہدے تک چھ مدارج کے ذریعہ سے بلند ہونا چاہیئے۔ اول تو اس کو خدا کی قوت حکمت اور غیبی کے شواہد جو عالم خارجی کی ان اشیاء میں ملتے ہیں جن میں وزن تعداد اور جسامت کے اعتبارات ہوتے ہیں، پر مراقبہ کرنا چاہیئے، اور یہ مراقبہ کل تاریخ عالم پر حاوی ہو جس کا لامتناہی حکمت اپنی لامتناہی قوت سے مطلق انصاف کے ساتھ انصرام کرتی ہے، اور مخلوق اشیاء محض وجود زندگی کے واسطے عقل تک ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے اس نسبت پر غور و فکر کرنا چاہیئے جو عالم کو انسان سے ہے، جو ایک جھوٹا عالم ہے، اور اس پر غور کرنا چاہیئے کہ کس طرح سے خارجی اشیاء (جو ذہن کے دروازوں میں اپنی یکسانیتوں کے ساتھ داخل ہوتی ہیں اور اس کو حواس اور ان کے معروضات کی مختلف ہمنوائیوں سے نوش کرتی ہیں) عقل کو بیدار کرتی ہیں۔ اس طرح یہ اس مشابہت کو محسوس کرے گا، جو ابد الابد سے باپ اور بیٹے کے اندر ہے، اور ہر قسم کے حسن و مسرت کے مبداء تک رہبر ہی پائے گا۔ تیسرے یہ کہ خارجی دنیا سے قطع تعلیق کر کے خود اپنی ماہیت و استعداد پر توجہ کو مرکوز کر کے اس کو دیکھنا چاہیئے کہ کس طرح سے حافظہ ماضی مستقبل کو متحد کر کے، اور غیر متغیر کلی حقایق کے ارتقا کو مستقل طور پر باقی رکھ کر، ابدی ذات کی مثال قائم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ غور کرے کہ عقل اپنے اعمال میں مکمل ترین ذات غیر متغیر اور لازمی کے تعقل سے کس طرح ہدایت پاتی ہے، اور کس طرح سے عقلی پسند کا عمل خیر برتر کے تعقل کو مستلزم ہوتا ہے، اور پھر دیکھے کہ خود حافظہ عقل کا کس طرح سے باعث ہوتا ہے، اور دونوں سے پھر محبت نکلتی ہے۔ ان چیزوں پر غور کرنے کے بعد اس کو خدا کی ذاتیں اس طرح سے نظر آئے گی، جس طرح آئینہ میں سے کوئی شئی نظر آتی ہو۔ اس حد تک تو ذہن کو روح کی فطری قوتیں لے جاسکتی ہیں۔ مگر جو بھی منزل کے لئے یہ

خودری ہے کہ رحمت الہی اس کو ایمان امید اور خیرات کی پوشاک سے ملبوس کرے، جس کے ذریعہ سے اس میں ذات الہی کے متعلق ایک قریبی روحی حس پیدا ہو جاتی ہے، جو اس کو عبادتِ توحید اور مسرت کی تجویزوں کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ یہ سطور سے پاک و صاف اور روشن و منقلب ہو کر، یہ اپنے اندر فرشتوں کی تمثال کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کے اندر باری تعالیٰ کا تمسک ہو گا، اور جو اس کا عامل و کارفرما ہو گا۔ پس اول درجہ میں تو روح کی خالص عقل خدا کا اپنے واسطے سے بہ حیثیت آئینہ کے قلم نہیں کرتی، یا خدا کو اپنے اندر ایک تمثال خیال نہیں کرتی، بلکہ اس کو اپنے سے اوپر ایسا خیال کرتی ہے، جیسی کہ اس کی ذات فی الحقیقت ہے۔ یعنی خالص وجود، جس کے اندر کسی قسم کا سلب نہیں، بلکہ ہر ایسی حقیقت کا، جس کا تعقل کیا جاسکتا ہے، وہ مبدار ہے۔ لیکن ایک منزل اس سے بھی بلند تر ہے، جس کے اندر وہ عقل سلیم وہ روح کا غیر سے لپٹنا، جو ایک حد تک شخص میں ہوتی ہے کیونکہ یہ اس شے کا لافانی اور بے خطا عنصر ہے، جس کو ہم ضمیر کہتے ہیں، کامل نشوونما ہوتا ہے۔ اس استعداد کے ذریعہ سے خدا کا تعقل ذات مطلق کے طور پر نہیں کیا جاتا، بلکہ خیر مطلق کے طور پر کیا جاتا ہے جس کی صفت اصلی یہ ہوتی ہے کہ یہ خود کو ظاہر کرے۔ اس نوبت پر تثلیث کے راز کا براہ راست علم ہوتا ہے کیونکہ اس راز کا اصل خاصہ یہ ہے، کہ خیر الہی، بیٹے اور روح القدس کے واسطے سے خود ظاہر کرتی ہے۔ ذہنی فعلیت کے ان چھ مدارج کے بعد کامل تجویدی کا مثبت یوم تعطیل آتا ہے، جس میں تمام عقلی اعمال ملتوی ہو جاتے ہیں، اور روح خدا کے ساتھ اصل ہو جاتی ہے۔

بونائٹیو، اسی طرح سے قرون وسطیٰ کی فلاطونیت اور نوفلاطونیت کا نمائندہ ہے، جس طرح سے تھامس طالیسیت کا ہے۔ مگر دونوں مذہب کے تابع ہیں، اور یہی حالت ایک صدی بعد جیرسن کی بھی ہوئی جس کا تقوف ہیوگو سینٹ وکٹر پیرڈ اور بونائٹیو راکے مطابق ہے۔ مگر جیرسن سے پہلے جرمنی میں ایک ہارٹ اور اس کے متبعین کا نسبہ آزاد تقوف عالم وجود میں آچکا تھا۔ ایک ہارٹ جو بد رسیت ہی کی زنجیروں سے نہیں بلکہ مذہبی سختی سے بھی آزاد تھا۔ ایک ہارٹ کی

تعلیم میں دنیا اور محدود اشیاء سے کنارہ کشی کا خیال، جو عام لقوف کی خصوصیت ہے، اس وجود سے چھٹکارا حاصل کرنے کی آرزو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جو انفرادی روح کو حقیقت الہی کے وجود سے جدا رکھتا ہے، یعنی خدا کے سوا نہ کسی کو جانے نہ کسی کا ارادہ کرے، اور نہ کسی شے کا خیال کرے۔ ایکہارٹ کے نزدیک کل اخلاق اسی طرح سے مخلوق کے ترک کر دینے میں ہے، اگرچہ وہ اس کی بہت کوشش کرتا ہے، اس تعلیم سے جو بیکاری اور بد اخلاقی کے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں، وہ نہ اخذ کئے جاسکیں، اور اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، افعال حسنہ روح کے اصلی جوہر کے داصل بحق ہو جانے کے فطری نتائج ہوتے ہیں۔

تھامس ایکنس کی عام اخلاقیاتی تعلیم کا جو ذکر کیا گیا ہے، اس میں **والکازستانیہ** | اُن فرائض پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی گئی ہے جو سماج کو لاجواب اندر ملتے ہیں، جس کے لیے (اگر مواد کی گونا گونی کا لحاظ بھی رکھا جائے جو مختلف ذرائع سے جمع کیا گیا ہے) سے بحیثیت مجموعی سنجیدگی اور اخلاقی بلندی ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض امور پر جامع دماغ بحث کرنے میں مدرسہ لٹاخی مباحث کے مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ جب مدرسیت کی نظری دیکھی پر اڑوال آیا، تو اخلاقیات کے انسی عملی ریف ریو دھویں اور میڈرھویں صدی کے اہل مذہب کی ذہانت و محنت صرف ہوئی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ کازستانیہ میں نہایت ہی نمایاں ترقی و باقا عہد کی پیدا ہوتی ہے۔ ضمیر کے مشکوک معاملات کا حل ہمیشہ سے مذہبی علمائے اخلاق سے متعلق تھا۔ کلسار کے ابتدائی زمانہ سے اخلاق کے مختلف شعبے جسٹن شہید، انٹینیس، آکسٹائن ناموں کے تحت متواتر ہوتے چلے آتے تھے، اور فقہ استغفار می کتب، اور اہل مدرسہ کے باقا عہد اخلاق کا نشوونما روز بروز زیادہ کازستانیہ مباحث کے لیے مواد فراہم کرتا تھا۔ مگر جو نتائج اب تک حاصل ہوئے تھے، ان کے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تاکہ سماعتی اعترافات میں مفید ہو سکیں۔ ضرورت کے پورا کرنے کے لیے کازستانیہ کے مختلف

مجموعہ چودھویں اور پندرہویں صدی میں تیار ہوئے، ان میں سب سے قدیم جو ہے وہ اٹلیسٹان کے نام سے موسوم ہے، اور یہ نام اس کو اٹلی کی بنا پر حاصل ہوا، جو پٹیماٹ میں ہے۔ یہ کتاب اخلاق کی ایک درسی کتاب معلوم ہوتی ہے جس کو مدہسی اصول پر ترتیب دیا گیا ہے۔ آخر کے مجموعے محض حروف تہجی کے اعتبار سے صرف کا رستائے سوال و جواب بن کر رہ جاتے ہیں، کا رستائیت کے اس نشو و نما میں (جو جائز و ناجائز کے مابین صحیح حد و کی تعیین اور مشکوک امور کی پوری چھان بین اور فرضی امثلہ سے پوری تشریح کرنا چاہتی تھی) جو اخلاق کو نیم قانونی انداز میں بیان کرنے پر مشتمل تھا، معمولی انسان کی اخلاق حیثیتوں کے کمزور کر دینے کا رجحان لازمی تھا اور جوں جوں ان مختلف سندوں سے جو کلیسیا میں مسلم تھیں، نتائج کے استنباط میں محنت و ذہانت صرف کی گئی، اتنی ہی ان امور کی تعداد بڑھتی گئی جن کے مابین علماء میں اختلاف ہوتا تھا۔ اور بانی ٹیسٹم کے انتقال کے بعد کلیسیا میں جو اخلاقی کمزوری کا دور آیا اس میں ایسی کوئی مرکزی طاقت بھی نہ رہی، جو شدید اختلافات سے روکتی۔ اس قسم کے اختلافات سے پریشان ہو کر، ایک سیدھا سادہ آدمی یہی کہہ سکتا تھا کہ جو رائے بھی ایک نیک اور مذہبی شخص کی ہو اس کی تقلید کیجا سکتی ہے۔ اور اس طرح سے کمزور ضمیر کسی ایسی سند کی تلاش کر سکتا تھا، جس کے اندر کسی اخلاقی اصول کی رعایت ہو۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے اس خطرے نے اصلاح سے بھلے کوئی بہت عظیم الشان صورت اختیار نہ کی تھی۔ اصلاح کے دور میں البتہ جب سے کیتھولک کلیسا نے دنیا پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے جدوجہد کی، اس میں اتباع سند کے اصول کا ایک عرصہ تک انفرادی رائے پر اعتماد کرنے کے اصول کے ساتھ تضادم رہا۔ لیو عیسوں کو جو اصلاح مقابل کے سب سے پہلے حامی تھے، سند کے نئے یہ بات نہایت ہی ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ عوام کو اس بات کی تعلیم دیکھائے کہ وہ اپنے مذہبی پیشواؤں کی رائے کے آگے سر تسلیم خم کیا کریں۔ اس غرض کے لیے یہ بات ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ اعتراف گناہ کو اس طرح سے دلچسپ بنایا جائے کہ مذہبی اخلاقی قانون کو دنیاوی ضروریات کے مطابق

کر دیا جائے۔ اور نظریہ اعلیٰیت سے اس تطابق کے عمل لانے کا ایک اچھا طریقہ دستیاب ہو گیا۔ نظریہ اعلیٰیت حسب ذیل ہے۔ ایک ناواقف شخص سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ ان امور کی، جن میں کہ علماء کے مابین اختلاف ہوتا ہے، بمنظر غائر جانچ کر سکے۔ اس لئے اگر وہ ایسی رائے کی پابندی کرے، جس کے لئے صرف ایک امام ہی تکی سند ہو، تو وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا۔ پس اگر اس کی حمایت میں کسی ایسی رائے کے لمجانے کا ظن غالب ہو، تو وہ شخص جس کے سامنے وہ اعتراف کرتا ہے۔ اس امر کا مجاز ہونا چاہئے، کہ وہ اس کو بے گناہ قرار دے۔ یہ نہیں بلکہ اس کا یہ فرض ہے، کہ اگر کوئی ایسی رائے ہو جس سے وہ ضمیر جو اس کی نگرانی میں ہے اپنے بوجھ کو ہلکا کر سکے، تو اگرچہ یہ عود اس کی رائے کے خلاف ہو، اس کو اس کی طرف توجہ دلانی چاہئے۔ یہ اعلیٰیت جن نتائج کا باعث ہوئی (اگرچہ اس کا اطلاق خطرناک سمجھتی ہے) سمجھتی مخلصانہ خواہش تھی (وہ سترھویں صدی میں دنیا کے سامنے پسیکل کے لافانی صوبجائی خطوط کی صورت میں دنیا کے سامنے آئے۔

کاز ستائیت کے نشو و نما کا پتہ چلاتے وقت ہم اس واقعہ سے تجاوز کر گئے تھے، جو سو پلوں صدی میں مغربی عالم عیسوی کو پیش آیا۔ جس اصلاح کا لیو تھمر محرک ہوا، قطع نظر

۱۲ اصلاح

ان سیاسی و معاشری مقاصد و رجحانات کے جن کا یہ مختلف ممالک میں باعث ہوئی، قصص اس کے اخلاقیاتی اصول و اثرات ہی پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ ایک بگڑے ہوئے اولیائی نظام کے مقابلہ میں رسولوں کے زمانہ کی سادگی کو معمول بنانا چاہتی تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کلیسا کی روایات اور آبا کی تحریرات سے قطع نظر کر کے، محض کتاب مقدس پر عمل کیا جائے۔ مذہبی لوگوں کی ہدایات و حکومت کے مقابلہ میں یہ انفرادی فیصلہ اور انفرادی رائے کی حمایت کرتی ہے۔ ہر شخص انفرادی طور پر خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ یوب کو پاک کرنے والی سزاؤں پر اقدار نہ رہنا چاہئے، جس کی بناء پر طمع زر کی ذلت روز افزوں ہوتی جاتی ہے۔ اس نے عیسائی و

یہودی قانونیت کے مقابلہ کو تازہ کر کے اس بات کا دعویٰ کیا کہ روح کی داخلیت ہی ابدی زندگی کا راستہ ہے، برخلاف اعمال کی خارجیت کے۔ آگسٹائن کی طرف رجوع کر کے اس کے جذبے کو ایک نئے ضابطے میں ظاہر کیا گیا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ نولیا جیست کی جو کلیسا میں اکسٹنٹ تھی جگہ رفتہ رفتہ پیدا ہو گئی تھی، مخالفت کی جائے۔ یہ اس بات کی مدعی تھی کہ فطرت انسانی قطعاً خراب ہے، جو اس مطابقت کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہے، جس سے کہ اہل مدرسہ کے نزدیک آسمانی غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ سینٹ پال کی سرگرم عاجزی کو تازہ کر کے اس نے تمام عیسائی فرائض مطلق حکم پر زور دیا۔ اور نیز اس پر کہ عیسائی اس کی اطاعت کے یقیناً اہل نہیں ہیں۔ غرض اس سے اس نظریہ کی مخالفت تھی کہ واجبہ خوبی سختی کے ساتھ انجیلی مشوروں کی پابندی کر کے حاصل ہو سکتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ یہ تغیرات گو کتنے ہی اہم ہوں، مگر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے یہ یا تو بالکل سببی ہیں، یا بالکل عام ہیں، اور ان کا تعلق ذہن کے اس رجحان سے ہے جس سے کہ تمام فرائض کی تعمیل ہونی چاہیے۔ فریضہ اور فضیلت کے ایجابی امور، اور معمولی لوگوں کے ضابطہ تو ابھی کے اکثر حصہ میں قدیم عیسائی تعلیم میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا، اور یہ جنریں اصلاح شدہ کلیساؤں میں اسی طرح سے ہیں، جس طرح سے کہ قدیم کلیسوں کے کلیسا میں۔ صرف خالق ہی زندگی کو چونکہ بالکل ترک کر دیا گیا تھا، اس لئے کردار کا اخلاقی معیار اس یست کر دینے والے مقابلہ سے بچ گیا، جس کو کہ پچھلے زیادہ عمدہ طریقہ خیال کیا جاتا تھا۔ سو لہوں اور سترہویں صدی میں قدیم کارستانیات کے طریقہ کو بھی رواج دیا گیا۔ اگرچہ اب ضمیر کے معاملات کا تصفیہ کرنے کے لئے جو کتاب مقدس کے حوالے درج کیے گئے تھے، ان کی تفسیر عقل سلیم کے مطابق کی جاتی تھی۔

جدید اخلاقیاتی فلسفہ اگر سترہویں صدی میں رفتہ اخلاق پر اس نیم قانونی جیت طرف تغیر انداز میں بحث کرنے کے طریقہ پر زوال آیا۔ اور

تعلیم یافتہ اشخاص کے اخلاقیاتی مطالعے اس کوشش میں مصروف ہو گئے (جو صدیوں کے بعد زندہ ہوئی تھی) کہ اخلاقی ضابطے کے لئے ایک مستقل فلسفیانہ بنیاد تلاش کریں۔ اس کوشش کا اعادہ اصلاح کا تحض بالوسط نتیجہ تھا۔ بلکہ اس کا باعث قدیم یونانی زمانہ کے علوم و فنون کے مطالعہ کا وہ شوق ہے، جس کا پندرھویں اور سولھویں صدی میں یورپ میں اٹلی سے آغاز ہوا اور جو ایک حد تک قرون وسطیٰ کی دینیات کے شرک کر دینے کا نتیجہ تھا۔ اس علم دوستی کی ابتداء اصلاح رومی کلیسا کی نسبت زیادہ مخالفت تھی۔ بلکہ مصلحین کو تو کلیسائے روم پر غصہ آتا تھا کہ یہ اس حد تک احیاء علمی کی بنیاد پر کفری اثر سے متاثر ہو گیا ہے۔ وہ پہچان بھی کچھ کم اہم نہیں ہے (جو اصلاح سے بالواسطہ کیتھولک اور پراٹسٹنٹ دونوں مذہبوں کے مفروضات سے علمیدہ) اخلاقی فلسفہ کو ملا۔ مدرسیت نے فلسفہ کو مذہب کے غلام کے طور پر رواج دیا تھا۔ مگر اس کے طریقوں کو بالکل مذہب کے طریقوں کے مطابق بنا دیا تھا۔ اس طرح سے عقلی فعلیت کو، قید و بند میں مبتلا کر کے، یہ اس کے عمل کی محرک ہوئی۔ اور یہ قید بھی دوہری تھی ایک تو ارسطو کی دوسرے کلیسا کی۔ جب اصلاح نے ایک شعبہ میں اقتدار پر ضرب کاری لگائی، تو اس کا اثر دوسری جگہ محسوس ہونا لازمی تھا۔ لیو تھرنے جو پوپ کی مخالفت کی تھی، اس کے بیس ہی سال کے بعد نوجوان ریڈس نے پیرس یونیورسٹی کے سامنے یہ دعویٰ کا میابی کے ساتھ پیش کیا کہ ”جو کچھ کہ ارسطو نے تعلیم دی ہے وہ سب غلط ہے“ اور اس کے چند ہی سال کے بعد اٹلی میں مفکرین کی یکے بعد دیگرے ایک جماعت پیدا ہوئی جنہوں نے جدید علم طبیعی کی متبع کے طلوع ہونے کی خبر دی، اور یہ کارڈینس ٹلی نیس پیٹرینیس کمینلا اور برولونہیں۔ اور یہ لوگ کامیابی کی ساخت کے متعلق ارسطو کے خلاف اپنے نظریے پیش کرتے، اور اس کی تحقیق کے صحیح طریقے بتانے لگے۔ یہ بات بالکل ظاہر تھی، کہ اسی قسم کا اظہار اخلاقیات میں بھی ہو گا۔ اور اس میں شک نہیں کہ اعتقادات اور انفرادی آراء کے تغیرات و اختلافات کے

نقادم سے جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ عالم عیسوی بہت سے فرقوں میں متفرق ہو گیا، یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ صاحب فکر اشخاص اب نئے اخلاقیاتی طریقہ کی تلاش کریں گے۔ (جس میں زیادہ تر عقل سلیم اور نوع انسان کے عام تجربہ پر اعتماد کیا جائے گا) جس کو ممکن ہے، کہ تمام فرقے تسلیم کر لیں۔ اس تلاش و جستجو کے جو سترہ سو صدی سے انگلستان میں جو نتائج مرتب ہوئے ہیں، آئندہ باب میں ہماری توجہ بیشتر انہیں کی جانب مرکوز رہے۔

باجیہ اسلام

جدید اور بشیر انگریزی اخلاقیات

وہ بڑی شخصیت جس سے کہ ہم انگلستان میں اس تغیر کو منسوب کیا کرتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کے فلسفہ سے عصر جدید کے فلسفہ میں ہوا ہے، فرنٹس بیکن کی ہے اس نے اپنی کتاب ترقی علم میں فلسفہ اخلاق کا ایک مختصر خاکہ درج کیا ہے، جس کے اندر بہت کچھ منصفانہ تنقید ہے۔ یہ کتاب اشارات سے پُر ہے اور اس کی مستحق ہے کہ فلسفہ کے تمام متعلم اس کو پڑھیں، مگر بیکن کو جو حکمی طریقہ کی اصلاح کی مہم درپیش تھی، اس نے اخلاقیات کو پس پشت ڈال دیا۔ اس لئے اس نے اپنے اخلاقیاتی خیالات کو کبھی ایسے باقاعدہ فلسفہ کے اندر ڈھالنے کی کوشش نہیں کی جس میں ایک مستقل بنیاد پر باقاعدہ استدلال کیا گیا ہو۔ چنانچہ جس خاکہ کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، وہ خاکہ ہی رہا اور کبھی مکمل صورت میں دنیا کے سامنے نہ آیا۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی فکر کی بعد کی ترقی میں اس نے کوئی خاص حصہ نہیں لیا ہے۔ انگریزی اخلاقیات کا اہل چٹمہ (جس حد تک کہ یہ الہامی دینیات سے علیحدہ ہے) اہل فلسفہ اور ان جوابات سے شروع ہوتا ہے، جو اہل فلسفہ کے دئے گئے

تھے۔ ہانس اور بکن کے مابین ذہنی رشتہ قائم کرنے کا رجحان ایسا ہے، جس سے ایک سنجیدہ مورخ کو بچنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ ہانس کے اخلاقیاتی فلسفہ کا نقطہ آغاز بکن کے خیالات سے بہت مختلف ہے، اور یہ قانون فطرت کے متعلق مروجہ خیال کا سیاسی پہلو ہے، جس کی طرف ہانس سے پہلے کی ایک صدی کے تکلیف دہ حالات نے توجہ کو غیر معمولی طور پر منعطف کر دیا تھا۔ کیونکہ آزاد اعلیٰ اصولوں کی ضرورت (جس کے متعلق میں کہہ چکا ہوں کہ بہت کچھ اصلاح کی بنا پر پیدا ہو گئی تھی) نہایت شدت کے ساتھ سیاسی علاقائی نئے حلقہ میں پیدا ہو رہی تھی کیونکہ ان کی تنظیم میں سو لھویں صدی کے مذہبی مناقشوں سے دو طرح پر سخت خلل واقع ہوا تھا۔ اول تو ان شکوک کی اہمیت سے جو فرمانروائے حقوق اور رعایا کے فرائض کے متعلق اعتدالی اختلافات کی بنا پر لازماً پیدا ہوئے تھے، دوسرے عالم عیسوی کی اس وحدت کے شکست ہو جانے کی بنا پر، جو پہلے مغربی دنیا پر ایک ناقص مگر حقیقی تنظیمی اثر رکھتی تھی۔ اس کی بنا پر جو قانون عام میں ابتری پیدا ہوئی، اسکو چند مصنفوں نے جن میں کیتھولک بھی ہیں اور پراسٹنٹ بھی قانون فطرت کے اس تعقل کو ترقی دیکر دور کرنے کی کوشش کی، جو قرون وسطیٰ فلاسفہ نے قائم کیا تھا۔ اور اس میں انھوں نے کچھ توسیع اور آگسٹائن کے فلسفہ سے مدد لی، اور کچھ رومی اصول قانون سے، جس کے مطالعہ کا اسی زمانہ میں احیاء ہوا تھا۔ اس تعقل کو جس طرح سے کہ تھامس اکیونس نے پیش کیا تھا، اس سے وہ اخلاقیات کا نسبتاً وسیع تعقل معلوم ہوتا تھا، نہ کہ وہ محدود تعقل جس کو اصول قانون یا سیاسیات سے تعلق ہے۔ قانون فطرت کی تعریف میں یہی نہیں کہا گیا کہ یہ باہمی عمل کے ان اصولوں کا مجموعہ ہے جن کے ماننے پر لوگ بجا طور پر مجبور ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ ایسے اصولوں کا مجموعہ ہے جن کی ان کو اس حد تک پابندی کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کا توقف فطرت کی روشنی سے ہو سکتا ہے، قطع نظر دُقی والہام کی روشنی کے اخلاقیات اور اصول قانون کی حدود میں وہی نقد ان امتیاز، ان مصنفین کے خیالات

میں نظر آتا ہے جنہوں نے قانون فطرت پر گردش سے پہلے گفتگو کی ہے۔ اور اگرچہ یہ امتیاز گردش کی کتاب ڈی جیورٹی ہلی ایٹ میں میں واضح طور پر بیان کیا گیا ہے جس میں کہ مصنف یہ کہتا ہے کہ قانون فطرت کے اصولوں کا بین الاقوامی تعلقات پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کے قانون فطرت کے عام بیان میں وسیع تر اخلاقیاتی تقفل باقی ہے جیسا کہ جب وہ عدالت فطری کی تعریف میں یہ کہتا ہے، کہ یہ عقل کا حکم ہوتا ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے ایک فعل انسان کی عقلی و معاشرتی فطرت کی موافقت یا مخالفت سے اخلاقاً ضروری و ناگزیر یا اخلاقی اعتبار سے شرمناک بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ تعریف اگر کل اخلاقی قانون پر نہیں، تو اس کے اس اہم جزو پر تو ضرور صادق آتی ہے، جس کا تعلق معاشرتی خیر سے ہے، اور محض انہیں اصولوں سے نہیں جو ان دعاوی کو مستعین کرتے ہیں۔ اگرچہ گردش انہیں آخر الذکر اصول سے خاص طور پر بحث کرتا ہے۔ بہر حال قانون فطرت گردش اور اس کے ہم عصر دیگر مفسرین کے نزدیک خدائی قانون کا ایک جزو ہے، جو لازمی طور پر انسان کی فطرت اصلی سے مستنبط ہوتا ہے۔ جو حیوانوں میں اپنے انبائے جنس کے ساتھ پر امن ارتباط رکھنے کی خاص خواہش اور اپنے عام اصول پر عمل پیرا ہونے کا رجحان رکھنے کی بنا پر ممتاز ہے۔ لہذا ریاضیاتی حقائق کی طرح سے اس کو بھی خود خدا (نعموذا باللہ) تک متغیر نہیں کر سکتا (اگرچہ اس کے اثرات کو خدا کسی خاص حالت میں عمل کرنے سے باز رکھ سکتا ہے) لہذا یہ مجرد فطرت انسانی پر غور کرنے سے اولیٰ معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وجود غیر اولیٰ طور پر بھی اس کے انسانی معاشرتوں میں عام طور پر مسلم ہونے سے بھی جانا جاسکتا ہے۔ رومی مقننین، جن سے کہ یہ خیال لیا گیا ہے، ان کے نزدیک یہ قانون مرد و بقوانین کے دائرہ سے باہر کوئی تحقیقی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے یہاں یہ کچھ ایسی شئی ہے، جو موجودہ قانون کے اندر مضمر ہے اور جس کی اس کے واسطے سے تلاش ہونی چاہیے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آخر کار یہ

ایک معیار ہے جس کے مطابق قانون سازی میں اصلاحات ہونی چاہئیں۔ مگر متقنین کی تحریرات سے بعض مقامات پر یہ بھی مترشح ہوتا تھا، کہ تاریخ انسانی کا ایسا بھی دور گذر رہا ہے، جس میں انسانوں پر محض قانون فطرت کے ذریعہ سے حکومت ہوتی تھی۔ اور یہ زمانہ معاشرت مدنی کے آغاز سے پہلے تھا۔ سنیکی کی تحریرات سے یہ معلوم ہوتا تھا، کہ پوسپڈینس روائی، اس کو ست جگ یا عہد زریں کے مطابق خیال کرتا تھا۔ اس طرح بت پرستوں سے جو تصور است حاصل ہوئے، وہ نہایت آسانی کیسا تھا، دون وسطی کے فلاسفہ کے ان خیالات میں مل گئے، جو ان کو پیدائش کے تذکرہ سے حاصل ہوئے تھے۔ اس طرح سے حالت فطری کا ایک تعقل قایم و مروج ہو گیا۔ جو ایک اعتبار سے معاشری تھا، مگر ہنوز سیاسی نہ تھا، جس میں افراد یا منفر د خاندان ایک دوسرے کے پہلو پہلو رہتے، اور اس قانون کے علاوہ کسی اور قانون کے ماتحت نہ تھے، کہ ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں گے، اور اراضی منافع سے مستفید ہونے میں، ایک دوسرے کے سدراہ نہ ہوں گے۔ اس میں والدین کو اپنی اولاد پر حق تھا۔ عورتوں پر اپنے شوہروں کے ناموس کی حفاظت واجب تھی اور سب اسے معاہدوں کی پابندی پر مجبور تھے، جو انھوں نے خود برضا و رغبت کئے ہوں، مگر شس نے اس خیال کو لیکر اور حسب موقع اس میں قانون فطرت کے اصولوں سے کام لیکر اس کی قوت میں اور اضافہ کر کے بین الاقوامی حقوق و فرائض کے تعین کے لئے معیار بنایا۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے، کہ آزاد اقوام بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے کی نسبت سے ہنوز فطری حالت میں ہیں۔ یہ فرض نہ کیا گیا تھا، کہ فطری حق کا تحقق کامل قدیم زمانہ کے آزاد افراد میں ہو گیا، یا یہ کہ موجودہ اقوام میں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک امر جس سے گروٹس خاص طور پر بحث کرتا ہے، انفرادی لڑائی کا ہے، جو نسبتہ اولین حقوق کے ایتلاف کی بنا پر ہوتی ہے۔ باہیں ہمہ قانون فطرت کی جو تعریف اوپر نقل کی گئی ہے، اس سے اس کی پابندی کرنے کا عام

رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ گردش کے لیے اس قسم کی عام پابندی کا فرض کرنا معاہدات کی حالت میں ضروری تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک حق ملکیت کا آغاز (جو کہ دوران استعمال میں مداخلت نہ کرنے سے بالکل جدا ہے) ایک قطعی معاہدے سے ہوا تھا۔ اسی قسم کا ایک اساسی پیمانہ عرصہ سے جائز اوقات دار فرمانروائی کی اصل خیال کیا جا رہا تھا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں، کہ مذکورہ بالا خیالات کچھ گردش ہی سے مخصوص نہ تھے مگر ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ اس کی تصنیفات کی سرِ بے د نمایاں کامیابی نے، فطری حق کے اس نظریہ کو نمایاں کر دیا۔ اور دقیقہ رس اذہان کو، اس قسم کے سوالات کی طرف متوجہ کیا، کہ انسان کے ان قوانین کی پابندی کرنے کا اصلی سبب کیا ہے۔ کس بات میں اسکی عقلی و معاشرتی فطرت سے ان کو مطابقت ہے، کس حد تک اور کس اعتبار سے اس کی فطرت فی الحقیقت مدنی الطبع ہے؟

ان اساسی سوالوں کا جو جواب ہالس نے دیا ہے اس سے انگلستان میں ایک مستقل اخلاقی فلسفہ کے لیے نقطہ آغاز دستیاب ہوتا ہے۔ اول تو ہالس کی نفسیات کھلم کھلا مادیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے احس

ول ہالس
۱۸۵۹ء

تخیل افکار و جذبات سب کے سب اس کے اندرون جسم کے حصوں کی حرکات کی علامات ہیں۔ اسی بنا پر اس کے نزدیک لذت ایسی حرکت ہے، جو دراصل حیاتی فعل میں حمد ہوتی ہے، اور الم ایسی حرکت ہے جو اس میں مانع ہوتا ہے۔ اس نظریہ اور اس مقالہ میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہے، کہ اشتہا یا خواہش کا مقصود ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے لیکن ایک مادیتی جو نفسیات کا نظام قائم کر رہا ہو، وہ غالباً ان فعلی تسویقات پر خاص طور سے توجہ کرے گا، جو جسمانی احتیاجات سے پیدا ہوتی ہیں اور جن کی غایت محض فاعل کے جسم کی بقا ہوتی ہے۔ ایک تو یہ بات اور

دوسرے خود اس کے اندر سادہ کرنے ایک فلسفیانہ خواہش، ان دونوں کی بنیاد ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تمام انسانی تسویقات اسی طرح افادہ نفس کے لیے ہوتی ہیں۔ کم از کم فلسفہ اخلاق میں تو یہ باتیں کا اصل دعویٰ ہے، کہ ہر انسان کی اشتہائیں یا خواہشیں قدرتی طور پر یا تو خود اس کی زندگی کی بقا کے لیے ہوتی ہیں یا اس کے اس ارتفاع کی طرف، جس کا اس کو لذت کے طور پر احساس ہوتا ہے۔ اس میں اس کے تنفرات بھی شامل ہیں، جو ایسی طرح سے الم کی جانب سے اس کے انحرافات ہوتے ہیں۔ ہاں عمدی اور جبلی لذت طلبی میں امتیاز نہیں کرتا۔ اور وہ نہایت اعتماد کے ساتھ زیادہ سے زیادہ غیر خود غرضانہ جذبات کو تن پروری کے مختلف پہلوؤں میں تحلیل کر دیتا ہے۔ رحم کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ اس غم کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، جو ان کو دوسروں کو مصیبت کی حالت میں دیکھنے اور یہ خیال کرنے سے ہوتا ہے، کہ ممکن ہے ایسی ہی مصیبت ہم پر آ پڑے۔ جب ہم کسی کے مسن کی بالکل بے غرضانہ طور پر تعریف کرتے ہیں، تو ہماری تعریف حقیقت میں ایسی لذت پر مبنی ہوتی جس کے ہونے کی توقع ہوتی ہے جب انسان براہ راست لذت کی جستجو میں مصروف نہیں ہوتے، تو وہ قوت کی تلاش کرنے لگتا ہے۔ تاکہ یہ آئندہ لذت کے لیے وسیلہ بن سکے پس فیاضی بھی بالواسطہ ایک لذت ہے جو قوت سے کام لینے سے ہوتی ہے۔ انسانوں کے مشہور معاشری رجحانات پر جب ہم محدود نقطہ نظر سے غور کرتے ہیں، تو وہ یا تو شخصی فائدہ کی خواہش میں بدل جاتے ہیں، جو دوسروں سے یا دوسروں کے واسطے سے حاصل ہوتے ہیں، یا شہرت کی خواہش میں بدل جاتے ہیں کل اجتماع یا تو منفعت کی تلاش میں ہوتا ہے، یا شوکت کی۔ اس میں شک نہیں کہ انسان قدرۃً ایک دوسرے کی مدد کے عاجز مند رہتے ہیں۔ بچوں کو دوسروں کی مدد کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ ان کی اچھی طرح سے زندہ رہنے میں مدد کریں مگر جس حد تک فوری ضرورت کا تعلق ہے انسان کے دل سے اگر ہر قسم کا خوف رفع ہو جائے تو معاشرت کو اختیار نہیں کریگا۔ بلکہ اپنی مطلق العنانی کو اختیار کر لے گا۔

اگر باہمی خوف نہ ہو تو انسان کو اپنے ابنائے جنس کے ساتھ سیاسی ارتباط قائم کرنے کا کوئی فطری رجحان نہ ہو گا، اور وہ کسی طرح سے ان قیود اور ذمہ داریوں کو اپنے سر نہ لے گا، جو اس قسم کے اتحاد کی بنیاد پر عائد ہوتی ہیں۔ اگر کسی کو انسان کی اس فطری غیر مدنییت کے متعلق شک ہو تو۔ (ہاں اس سے کہتا ہے کہ) وہ اسی پر غور کر لے کہ خود اس کے افعال سے اپنے ابنائے جنس کے متعلق کیا رائے ظاہر ہوتی ہے جب وہ سفر میں ہوتا ہے اپنے آپ کو مسلح رکھتا ہے، سوتے وقت اپنے دروازے بند کر لیتا ہے، مگر پر بھی وہ اپنی قیمتی اشیاء کو مقفل رکھتا ہے، اور اس کی یہ حالت اس وقت ہے جب کہ وہ جانتا ہے کہ قوانین بھی ہیں پولیس وغیرہ کا بھی انتظام ہے، جو ہر وقت اس کے نقصانات کا انتقام لے سکتی ہے۔

پس یہ خود غرض اور فطری طور پر غیر تمدن وجود جب اپنے ہی صیغے اور وجودوں کے ساتھ زندگی بسر کرے تو اس حالت میں اس کے لئے کونسا کردار معقول و مناسب ہو سکتا ہے۔ اول تو یہ ہے کہ چونکہ انسانوں کے تمام افعال کی غایت یا قوان کی بقا ہوتی ہے، یا لذت ہوتی ہے، اس لئے بقا یا لذت کے علاوہ کسی اور شے کو مقصود بنانا معقول نہیں ہو سکتا حقیقت یہ ہے کہ عقل نہیں بلکہ فطرت فعل انسانی کی غایت کو متعین کرتی ہے اور عقل کا فریضہ یہ ہے کہ اس کے وسائل سمجھائے۔ لہذا اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ ایک شخص کیلئے ان معاشرتی قواعد و ضوابط کی پابندی کیونکر معقول ہو سکتی ہے جن کی نمونہ اخلاق سے تعبیر کی جاتی ہے تو اس کا جواب بالکل ظاہر ہے کہ یہ صرف بالواسطہ ہی معقول کہا جاسکتی ہے، کیونکہ یہ اس کی بقا یا لذت کا وسیلہ ہے۔ مگر فلسفہ اس کی خصوصیت اس جواب کے اندر نہیں ہے، جو محض قدیم زمانہ کے سیرینی یا ابیقر یہ کا جواب ہے، بلکہ یہ اس تعلیم میں ہے کہ سب سے اصلی و اساسی قوانین کی بالواسطہ معقولیت بھی ان کی عام پابندی پر مبنی ہے، جو حکومت کی مداخلت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ مثلاً میرے لئے یہ معقول نہیں ہو سکتا، کہ ایسے معاہدہ کی شرائط کو

پہلے میں پوری کروں، جس کے متعلق اگر مجھے کسی قسم کا معقول شبہ بھی اس امر کا ہو کہ ممکن ہے بعد میں فریق ثانی اپنی شرائط کو پورا نہ کرے۔ اور اس قسم کا معقول شبہ پوری طرح سے صرف اس حالت میں دور ہو سکتا ہے، جب اس کو شرائط پوری نہ کرنے کی صورت میں سزا دی جائے۔ اس طرح سے معاشرتی ماند و بود کے معمولی اصولوں کی صرف اس شرط میں پابندی لازمی ہے، کہ ایک ایسی عام قوت قائم کر کے ان کو معرض حقیقت لایا جائے، مگر ان تمام اصولوں کی پابندی کے لئے، جن کا تعلق منافع عام سے ہو، سب کی طاقت اور سب کے وسائل استعمال کر لے، دوسری طرف ہاں اخلاقی ضوابط کی اہمیت کے قائل ہونے میں بھی کسی سے پیچھے نہیں ہے۔ عدالت ایفائے معاہدات، انصاف، احسان کا بدل احسان سے، خوش خلقی، غفوف جس حد تک کہ بقائے نفس کے منافی نہ ہو، اور وہ اصول جو دوسروں کی اہانت غرور و تکبر وغیرہ کی ممانعت کرتے ہیں، اور دیگر ذیلی اصول جو کل کے کل اس ضابطہ کے تحت آسکتے ہیں، مگر ہرچہ بر خود میسندی بر دیگران میسندی ان کو وہ فطرت کے اٹل قوانین کہتا ہے جس سے اس کی مراد یہ ہے، کہ گو انسان ان کو غیر مشروط طور پر عمل میں لانے کا ذمہ دار نہیں ہے، مگر صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے اس کو ان پر عمل کرنا لازمی ہے۔ کیونکہ یہ ہمیشہ حصول امن کا باعث ہوتے ہیں اور فطرت کا اولین اور اساسی قانون ہے کہ جس حد تک کہ انسان کا اپنے ابنائے جنس سے تعلق ہے، اس کو امن و امان کیساتھ ان پر عمل پیرا ہونا چاہیے۔ اگر امن و امان میسر نہیں تو وہ معقول طور پر جنگ کے منافع کو کام میں لاسکتا ہے۔ یہ فطرت کی غایت بقائے نفس کے بھی منافی ہے (۱) کہ فرد دوسروں کے فائدے کی خاطر اخلاقی قواعد و ضوابط کی بے چوں و چرا پابندی کرے، حالانکہ ان کی عام طور پر پابندی نہ ہوتی ہو اور خود کو دوسروں کا شکار بنائے۔ (۲) اور اگر اس کے پاس اس امر کی کافی ضمانت ہو کہ دوسرے ان کی پابندی کریں گے تو وہ ان ضوابط پر عمل کرنے سے انکار کر دے۔ اور حالت امن کا نہیں بلکہ حالت جنگ کا طالب ہو۔ کیونکہ حالت فطرت جس میں کہ انسان حکومت کے عالم وجود

میں آنے سے پہلے ہوگا، اور جس کو وہ فوراً اختیار کر لے، اگر اس کو توڑ ڈالا جائے، وہی حالت ہے جس میں وہ اخلاقی قیود سے بالکل آزاد ہوتا ہے۔ مگر اسی بنا پر قطعاً قابل نفرت ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں کہ ہر شخص قوی اسباب خوف کی بنا پر ہر بات کا حق رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک دوسرے کی جان تک لینے کا۔ کیونکہ ممکن ہے یہ اس کی بقا کے لیے مفید ہو۔ یا جن الفاظ میں کہ ہاں بھی اس کو بیان کرتا ہے، یہ ایسی حالت ہے جس میں عدالت و ظلم صواب و خطا کوئی جگہ نہیں رکھتے۔ مگر اسی بنا پر یہ حالت جنگ بھی ہے جس میں ہر شخص کا ہاتھ اپنے ہمسایہ کے خلاف اٹھتا ہے، اور یہ حالت ایسی بد بخت و خطرناک ہوتی ہے کہ با عقل محبت نفس کا پہلا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کو چھوڑ کر منظم حکومت کے اندر آجائے۔ اس قسم کی حکومت یا تو باہمی عہد و پیمان سے پیدا ہو سکتی ہے، اور لوگ مل جل کر یہ فیصلہ کر لیتے ہیں، کہ کسی خاص شخص یا جماعت کو جو بطور ایک فرد کے کام کرتی ہو، اپنا فرمانروا مانیں گے۔ یا اس کو قوت کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور مفتوح اپنے آپ کو فاتح کے سپرد کر دیتا ہے۔ مگر حکمران کا اقتدار کسی حالت میں بھی غیر محدود اور بے پایاں نہ ہونا چاہیئے خود فرمانروا قانون فطرت کی بنا پر اپنی رعایا کی صلاح و فلاح کے طالب رہنے پر مجبور ہے، جو خود اپنی صلاح و فلاح سے جدا نہیں ہو سکتی مگر یہ اپنے فریضہ کے متعلق صرف خدا کو جواب دہ ہے۔ اس کے احکام اسکی رعایا کے خارجی کردار کے خطا و صواب کے متعلق قطعی معیار ہیں۔ اور ان کی ہر شخص کو قطعاً تعمیل کرنی چاہیئے جب تک یہ ان کی محافظت کا ضامن و ذمہ دار ہے۔ اور خود ان کو شخصی طور پر کسی سخت نقصان کے پہنچانے کا ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کے احکام میں چون و چرا کرنا بد امنی کی طرف پہلا قدم ہوگا، اور اتنا بڑا خطرہ ہے کہ نظم و نسق کی جزوی خرابیوں سے بہت بڑھا ہوا ہے۔

یہ بات سمجھ میں آئی دشوار نہیں کہ مسلمان کی صورت حال میں (جس زمانہ میں کہ ہاں کے اخلاقی سیاسی فلسفہ نے پہلے پہل تحریری شکل اختیار کی) ایک امن دوست فلسفی کو جو باہم جھگڑنے والوں کے لڑائی جھگڑے سے

عاجز ہچکا ہو، انفرادی ضمیر کے دعوے کو کس طرح سے امن کا دشمن اور معاشرتی عافیت کے حق میں مفر خیال کرنا چاہئے تھا۔ مگر انسان کی امن پسندی کی خوشیاں کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی معاشرتی فریضہ کے متعلق ایسا نظریہ جس میں اسکا مسلح نظر ہر جگہ خود غرضی، اور کہیں غیر محدود قوت ہو، لازمی طور پر سخت بعید از فہم معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ بعید از فہم ہو یا نہ ہو، مگر فلسفہ ہاس میں ایسی جدت طاقت اور مطابقت تھی کہ اس نے اس کو بلاشبہ موثر بنا دیا تھا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ آئندہ دو پشت تک اخلاق کو فلسفیانہ بنیاد پر مرتب کر نیکی جتنی کوششیں ہوئی ہیں، ان سب کی کم و بیش یہ صورت ہوتی ہے کہ یہ ہاس کے جوابات ہوتے ہیں۔ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے فلسفہ ہاس کے دو شعبے ہو جاتے ہیں۔ ہاس نے ان کو اپنے سیاسی نظریہ سے ایک کرنا چاہا ہے۔ مگر اس سے قطع نظر کر لی جائے تو ان میں کوئی قطعی تعلق نہیں ہے۔ اس کی نظری بنیاد اصول انانیت ہے۔ (یعنی ہر شخص کے لئے ہی فطری اور معقول ہے کہ وہ اپنی بقا اور لذت کے لئے کوشش کرے) حالانکہ فریضہ کے متعلق عملی امور کے تصفیہ میں یہ معاشرتی اخلاق کو مروجہ قانون و آئین کے تابع کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ خیر و شر کے تعلق کا دو معنی میں دعویٰ کرتا ہے۔ انفرادی طور پر ایک شہری کے لئے خیر و شر ایک نقطہ نظر سے ان چیزوں سے متعلق ہو سکتے ہیں جن کی اس کو خواہش یا جن سے اس کو نفرت ہو دوسرے نقطہ نظر سے خیر و شر کا تعین اس کے لئے اس کا فرمانروا کرتا ہے۔ اس کے فلسفہ کے اس دوسرے حصہ پر ہاس کے بعد پہلی نسل نے اس کا جواب دینے ہوئے نکتہ بیینی کی ہے۔ یہ نکتہ بیینی (یا قدیم نظریہ کی فلسفہ ہاس کے مقابلہ میں شرح) کیمرج کے علمائے اخلاق اور کمبرلینڈ نے مختلف طور پر کی ہے) کیمرج کے علمائے اخلاق کو زیا دہ خط و صواب اور خیر و شر کے متعلق معلومات کا ایک باقاعدہ مجموعہ سمجھتے ہیں، وہ اس کو محض قواعد و ضوابط کا مجموعہ ہی خیال نہیں کرتے، اور اس کی مطلق نوعیت پر زور دیتے ہیں جو ہر طرح کے وضع قانونانہ ارادہ سے ماوراء اور وجدانی طور پر

یقینی ہے۔ کیمبرج کے اخلاق کے قانونی نظریہ پر التفکر کرتا ہے، مگر قوانین فطرت کی صحت کو سب کی مشترکہ خیر و فلاح کے خیال کے واحد و برترین اصول پر مبنی قرار دیتا ہے، اور اس ذیل میں کلام کی تائید کتب مقدس سے کرتا ہے، کہ یہ اسی طرح پر مبنی ہیں۔

سترھویں صدی میں کیمبرج کے فلاسفہ کی اس جماعت میں، جو فلاطونیوں کے نام سے مشہور تھی، کٹہر تھے سب سے زیادہ مشہور ہے، اس نے فلاطون کے اصول اور

کیمبرج کے علمائے اخلاق
کٹہر تھے از ۱۶۱۱ء تا ۱۶۸۸ء

فلاطونی واسطہ ہی سے غور کرنا نہیں شروع کیا، بلکہ ڈیکارٹ کے فلسفہ سے متاثر ہو کر اس نے عقلی دینیات و مذہبیات کو مذہبی فلسفہ کے ساتھ ملانے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب داخلی و حقیقی اخلاق میں (جو اس کے انتقال سے چالیس سال سے بھی بعد شائع ہوئی) اس کا اصل مقصد یہ ہے، کہ وہ خیر و شر کے اصلی وابدی امتیازات کو ثابت کرے، اور یہ دکھائے کہ یہ مطلق العنان ارادہ سے خواہ وہ انسانی ہو یا خدائی ماوراء ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ دعویٰ محض ہاں ہی کے خلاف نہیں ہے، جو کہتا ہے کہ خیر و شر کا تعین پادشاہ یا فرمانروا پر مبنی ہے، بلکہ ڈیکارٹ اس کا اہم اور بعض اور بعد کے علمائے مذہب کے بھی خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ ہر قسم کا اخلاق محض خدا کے حکم اور اس کی مرضی پر مبنی ہے، کٹہر تھے کے نزدیک خیر و شر کے امتیازات ایک واقعی حقیقت رکھتے ہیں، اور یہ اسی طرح سے عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتے ہیں، جس طرح سے کہ مکان یا اعداد کے علاقے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا علم انسانی ذہن کو خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ مگر انسان کو جو کچھ عقل حاصل ہے، وہ محض خدائی ارادہ کا نہیں بلکہ خدائی عقل کا پر تو ہے۔ ریاضیاتی حقیقت کی طرح اخلاقی حقیقت بھی دراصل حسی جزئیات میں سے نہیں بلکہ اشیاء کے سمجھنے یا آنے والے اور عام جوہروں میں سے ہے، جو اس طرح

سے غیر متغیر ہیں، جس طرح سے کہ ابدی ذہن جس کا وجود ان کے وجود سے کبھی علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا اخلاقیاتی دعائی ذوی العقول کے کردار کی رہبندی اور رہنمائی کے لئے، اسی طرح سے غیر متغیر طور پر صحیح ہوتے ہیں، جس طرح سے کہ علم ہندسہ کے دعامی مکان میں۔ کڈور تھ اس مفہوم کا تحاطا نہیں کرتا جس میں ہانس باوجود اپنی اضافیت کے قوانین فطرت کو ابدی و غیر متغیر کہتا ہے۔ نیز فلسفہ ہانس کی جو اس نے تردید کی ہے، جس کو وہ پروٹاگوراس کی اضافیت و سائلانیت کا اعادہ کہتا ہے، مجھے عام طور پر موثر و دلپذیر بھی معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا اصل استدلال مراغہ الی الشخص ہے جس کے ذریعہ سے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہانس کی سائلانیت مادیت میں، خارجی طبعی عالم کا تقفل موجود ہے، جو انفعالی حاسہ کا معروض نہیں، بلکہ فعلی عقل کا معروض ہے، جو سب میں ایک ہی ہوتی ہے۔ لہذا اسی قسم کی عقل کو اخلاق کے اندر عملی پیرا ہونے سے انکار کرنے اور خیر و شر کے لئے ایک ایسا ہی خارجی عالم تسلیم نہ کرنے میں، جس کو کہ ذہن اپنی معمولی فعلیت سے اچھی طرح سے سمجھتا ہے، تناقض لازم آتا ہے۔

کڈور تھ اپنی اس تصنیف میں جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان اخلاقی اصول کو باقاعدہ طور پر بیان نہیں کرتا، جن کی نسبت وہ کہتا ہے کہ ہم کو ان کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس کمی کو اسی گروہ کے ایک اور فلسفی کی کتاب اینکیرائیڈن ایٹھیکم سے پورا کر سکتے ہیں۔ مورٹیس اصولوں کی ایک فہرست بیان کرتا ہے جن کی محنت و صداقت بدیہی ہے۔ ان میں سے بعض کو بالکل انائی اصول سمجھا جاسکتا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنف نے ان کو اسی طرح سے سمجھا ہے مثلاً خیرین کیفیت اور مدت دونوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ اعلیٰ درجہ کی خیر اور ادنیٰ درجہ کے شر کو ہمیشہ ترجیح دینی چاہیے۔ یہ کسی خیر کا معدوم ہونا اس قدر شر کے موجود ہونے پر ترجیح کے قابل ہے۔ آئندہ

مور
۱۶۱۴ء
۱۶۸۷ء

خیر و شر کا بھی اسی قدر لحاظ کرنا چاہیئے، جس قدر کہ موجودہ کام، مگر شرط یہ ہے، کہ یہ اتنی ہی یقینی ہو یا تقریباً ان کا ایسا ہی امکان ہو۔ ان اصول کے متعلق جو بھی چاہے خیال کیا جائے، مگر یہ ظاہر ہے کہ ہاں اور فلاطون کے فلسفہ میں جو اختلاف ہے وہ اس قسم کے اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اور اصول پر مبنی ہے۔ جو انسان سے اپنے اپنے بنائے جنس کے لئے ایک (حقیقی یا ظاہری) قربانی چاہتے ہیں۔ اسی قسم کے یہ اچھلی اصول ہے کہ ”ایسا کرو جیسا کہ تم چاہتے ہو کہ دوسرے تمہارے ساتھ کریں۔ یا اصول عدالت ہے یا یہ کہ ہر شخص کو اس کی ملکیت سے مستفید و متمتع ہونے دینا اور اس میں مداخلت نہ کرنے کا اصول ہے اور خصوصاً وہ جس کو مور رافت کے مجر د اصول کی طرح سے بیان کرتا ہے اگر ایک انسان کے پاس اچھی طرح اور اطمینانِ مسرت کے ساتھ زندگی گزارنے کے ذرائع ہونا خیر ہے تو یا ضیائی اعتبار سے یہ امر یقینی ہے کہ دو آدمیوں کے پاس اس قسم کے ذرائع ہونا دو گونہ خیر ہو گا اور علیٰ ہذا۔ مگر اس قسم کے اصول کو محض بیان کر دینے سے اس سوال کا جواب شافی طور پر نہیں ہو جاتا، جس کو ہاں نے اٹھایا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ قوم کے چند افراد کے بجائے زیادہ تعداد کا متمتع اور بہرہ مند ہونا مفید ہے (جو تقریباً اس کے بالکل مساوی ہے) تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ ایک فرد کے لئے اس اصول یا اور کسی اصول کی پابندی کرنے کے لئے کتنا محرک ہو گا، جب یہ اس کی فطری خواہش اور ذاتی اغراض سے متصادم ہو گا۔ اس اعتراض کا کٹہر تھ کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ مور کا جواب بھی کچھ واضح نہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ یہ اصول ایک مطلق خیر کو ظاہر کرتے ہیں جس کو اس بناء پر عقلی کہا جاتا ہے، کہ اس کی اصل حقیقت کا فہم عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو عقل اس طرح سے فیصلہ کرتی ہے، وہی صحیح معنی میں ارادے کو بھی متعین کرتی ہے۔ اور انسان کو بہ حیثیت ایک ذی عقل مہتمی کے خیر مطلق کو خود اس کی خاطر مستحق کرنے کی

کوشش کرنی چاہیے۔ اور اسی نتیجہ کی طرف متور کی تعریف فضیلت سے بھی ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ یہ روح کی عقلی قوت ہے، جس کے ذریعہ سے یہ حیوانی توقیقات اور جسمانی جذبات پر پوری طرح سے قابو حاصل کر لیتی ہے اور ہر حرکت میں یہ آسانی سے اس نئے نئے کو تلاش کر سکتی ہے جو قطعاً سب سے بہتر ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت یہ متور کا خیال معلوم نہیں ہوتا۔ وہ لکھتا ہے کہ اگرچہ خیر مطلق کاوقوف عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے مگر اس کی شیرینی اور خوشبو کا احساس عقل کو نہیں بلکہ خبر پذیر قوت کو ہوتا ہے۔ اور یہی شیرینی خوشبو یا فضیلت مگر دار کا محرک ہوتی ہے۔ اخلاقیات بھی طرح اور مسرت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا فن ہے، اور حقیقی مسرت اس لذت سے ہوتی ہے جو روح کو احساس فضیلت سے ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ متور کی فلاطونیت بھی لذت کی طرف مائل معلوم ہوتی ہے، جس طرح سے کہ بائیس کا فلسفہ ہے، کیونکہ اخلاقی عمل کے اصلی سرچشمہ کے متعلق اس کے تعقل سے ہی مترشح ہوتا ہے۔ مگر جس احساس کو یہ محرک اصلی قرار دیتی ہے، وہ البتہ ایسا ہے کہ اس کو ایسا ہی شخص محسوس کر سکتا ہے، جس کا اخلاقی مذاق نہایت ہی اعلیٰ ہو۔

۱۱ اخلاق ہمیشہ
قانون فطرت ہونیکے

یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ متور یہ مجرد اصول قایم کرتا ہے کہ ”اپنے ہمسایہ کی خیر و فلاح کو بالکل اپنی ہی جیسی سمجھنا چاہیے۔ اور اس میں وہ اس پوری وسعت کو ملحوظ رکھتا ہے جس کی مذہب عیسوی نے تعلیم دی ہے۔ (اور اگرچہ قوت کی اعلیٰ ترین شکل خدا اور اپنے ہمسایہ کی محبت ہے) مگر اس کے باوجود جب وہ بعد میں فضائل پر بحث کرتا ہے، تو اس پر فلاطون و ارسطو کے خیالات کا اس قدر غلبہ ہوتا ہے، کہ وہ اس میں مرحمت کو سوائے قدیم شکل کی فیاضی کے ذیل میں کوئی جگہ نہیں دے سکتا۔ اس اعتبار سے اس کا فلسفہ کبیر لئیڈ کے فلسفہ سے بالکل مختلف ہے، جس نے اپنی کتاب ڈی کچی بس نیچر اگرچہ متور کی طرح سے لاطینی میں لکھی

کمبریڈج

ہے، مگر یہ کتاب اپنے مواد کے اعتبار سے قطعاً جدید ہے۔ کمبریڈج ایسا فلسفی ہے، کہ اس کے فلسفہ میں جدت بھی ہے اور سمجھ میں بھی آتا ہے۔ اس فلسفہ نے ایک مشہور فلسفی کے لئے مواد کا کام دیا ہے۔ مگر اس کی عالمانہ لفظی اور عدم وضاحت نے باوجود اس کے کہ اس نے تشریح کی بہت کچھ کوشش کی ہے، اس کی کتاب عالم فراموشی میں ڈال دیا ہے۔ بہر حال وہ اس لئے مشہور ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے سب کی مشرتکہ اور عام عافیت کو سب سے اعلیٰ اور بڑا معیار قرار دیا ہے۔ تمام دیگر اصولوں اور فضیلتوں کو اس کے تابع اور اس سے متعین ہونا چاہئے۔ اس حد تک اس کو بعد کی افادیت کا ہمیشہ رو کہہ سکتے ہیں۔ اس کا اساسی اصول اور فطرت کا سب سے بڑا قانون جس میں کہ دیگر قوانین فطرت مضمحل ہیں یہ ہے کہ ہر ذی عقل فاعل کی سب سے بڑی ممکنہ رافت باقی بنی نوع کے ساتھ یہ ہوگی کہ وہ ہر ایک کو اور سب کو زیادہ سے زیادہ مسرور حالت پر لانے کی کوشش کرے جس حد تک کہ ان کی طاقت میں اور ان کی مسرت کے لئے لازمی ہو۔ لہذا فلاح عوام سب سے بڑا قانون ہونا چاہئے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس کی غیر میں صرف مسرت معمولی معنی میں ہی داخل نہیں ہے، بلکہ تکمیل بھی داخل ہے۔ اور وہ تکمیل کی اس طرح سے تعریف بھی نہیں کرتا، کہ اس سے اخلاقی تکمیل یا فضیلت کا مفہوم خارج کر دے۔ اور اس طرح سے وہ اپنی اخلاقیات کی تشریح کو منطقی دور سے نکالتا ہے۔ ایسا تصور جس کا تعین اس قدر ناقص طور پر ہو مشکل سے جزئی اخلاقی قوانین کے استنباط کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ کمبریڈج اس کی کوشش بھی نہیں کرتا۔ اس کا برترین اصول عام اخلاقی کی تصدیق کے لئے نہیں ہے، بلکہ اس کی تائید اور تنظیم کرنے کیلئے ہے۔ اس اصول کا جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں قطعاً ایک قانون کے طور پر انعقل کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو ایک مقنع یعنی خدا سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اس کی پابندی یا اس کی خلافت و رزی کرنے سے فرد کی مسرت پر اثر پڑتا ہے۔ اس سے خدا کی مرضی کا اظہار ہوتا ہے کمبریڈج اس قدر

توحش قسمت تو نہ تھا کہ خلقی تصورات رکھتا مگر وہ انسان کی معاشرت پسندی کو جو اس کی جسمانی و ذہنی بناوٹ سے ظاہر ہوتی ہے، شبہاتوں کا کھیل استقرائی جانچ سے ثابت کرتا ہے۔ اس کا بیان موجب کے متعلق بھی کافی واضح ہے جس میں فضیلت کے داخلی اور خارجی انعامات اور معصیت کے عذابات داخل ہیں۔ اور وہ بعد کے افادہ کی طرح سے اخلاقی ذمہ داری کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ یہ محض اس قوت کے اندر ہوتی ہے، جس سے یہ موجبات انسان کی قوت ارادی پر عمل کرتے ہیں۔ مگر وہ اس کا بھی لحاظ رکھتا ہے کہ اگرچہ انائی محرک لازمی ہے، اور انسان کی اخلاقی اطاعت کے ابتدائی مدارج میں یہی اس کا سرچشمہ عمل ہوتا ہے، لیکن ذوی العقول اس سے اعلیٰ قسم کے محرکات تک بھی اپنے آپ کو ترقی دے سکتے ہیں۔ مثلاً محبت باری تعالیٰ عزت کا پاس، عام خیر کی بے غرضانہ محبت۔ اس کے ساتھ ہی ایک واضح اور غیر متناقض نظریے کے اندر اس کے ان مختلف بیانات کو جمع کرنا مشکل ہے، جو وہ عام خیر اور انفرادی خیر کے متعلق دیتا ہے، اور اس متعلق کہ کس طرح سے ان میں سے کسی ایک خیر کا دونوں کا معقول فہم ارادہ کے تعین میں عمل کرتا ہے۔

جس وضاحت کی ہم کمبرلینڈ کے یہاں بے سود تلاش

کرتے ہیں، وہ پوری طرح اس سے زیادہ مشہور مصنف کے

یہاں ملتی ہے، جس کی کتاب ایسے آن ہیومن انڈر سٹینڈنگ کا

خاکہ اس وقت تیار ہو چکا تھا، جب کہ (۱۶۹۰ء) کمبرلینڈ کی

لاک

۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء

کتاب دنیا کے سامنے آئی ہے۔ لیکن پھر بھی لاک کے اخلاقیاتی خیالات و

آرا کو عام طور پر غلط سمجھا گیا ہے کیونکہ خلقی تصورات و وجدانات کے اسام کی

وجہ سے جو بعد کے اخلاقی مباحث عام طور پر رہا ہے، یہ فرض کر لیا گیا

ہے، کہ انگریزی تجربیت کا بانی، لازمی طور پر وجدانی اخلاقیات کے

خلاف تھا۔ مگر جس حد تک کہ اخلاقی اصول کے تعین کا تعلق ہے، یہ محض

غلط فہمی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ لاک اس خیال کو رد کر دیتا

ہے، کہ بعض اصول کی پابندی کا اپنے کو ذمہ دار سمجھنے کا فہم ان پر عمل کرنے کے لئے کافی محرک ہے، یا ہونا چاہیے؛ بلکہ اس کا ان نتائج کے تصور کے جو ان کی پابندی یا عدم پابندی سے فرد پر لازم آتے ہیں حقیقت یہ ہے، کہ وہ ہائیں سے اس بارہ میں متفق ہے کہ خیر و شر محض لذت و الم ہیں۔ یا وہ چیزیں ہیں جو لذت و الم کا باعث ہوتی ہیں۔ اور اخلاقی خیر و شر کی تعریف اس طرح پر کرتا ہے، کہ یہ ہمارے افعال ارادی کے کسی قانون کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا نام ہے جس سے صاحب قانون کی مشیت اور طاقت سے ہم پر خیر و شر کا نزول ہوتا ہے۔ مگر وہ ہائیں کے حریفوں سے اس باب میں بھی بالکل متفق ہے، کہ اخلاقی اصولوں کی سیاسی معاشرہ سے علیحدہ بھی پابندی لازمی ہے اور ان کو حکمی طور پر ان اصولوں کی بنیاد پر قائم کیا جاسکتا ہے، جو ہم کو وجدانی طور پر معلوم ہیں۔ اگرچہ وہ یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اصول انسانی ذہن میں پیدائش کے وقت سے ہوتے ہیں، اس قسم کے اصولوں کا مجموعہ اس کے نزدیک خدا کا قانون ہے (اس کو وہ صرف معاشرتی قانون ہی سے ممتاز نہیں کرتا۔ بلکہ رائے یا شہرت کے قانون سے بھی جو ایک متغیر رہنے والا اخلاقی معیار ہے جس کے مطابق لوگ فی الواقع حسین و قریب کرتے ہیں۔) اور چونکہ یہ خدائی ہے، اس لئے وہ فرض کرتا ہے، کہ اس کے ساتھ مناسب انعامات و عقوبات وابستہ ہیں۔ وہ اس قانون کی حکمی تحقیق کو مکمل نہیں خیال کرتا، مگر وہ اس کے امکان کا نہایت موثر و قوی پہلو میں دعویٰ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی برترین ذات کا تصور جس کی طاقت خیر و حکمت غیر محدود ہے، اور جس کی ہم صنعت ہیں، اور جس پر ہم تکیہ کرتے ہیں اور صاحب فیض اور دی عقل ہونے کی حیثیت سے خود اپنا تصور جو نیک یہ ہمارے واضح تصورات ہیں سے ہیں اس لئے اگر ان پر پوری طرح سے غور و فکر کریں تو فریضہ اور عمل کے اصولوں کی ایسی بنیادیں فراہم ہو جائیں گی جو اخلاق کو ایسے علوم کے ہم پلہ کر دیں گی، جن کے اندر رعبوت کی قابلیت ہوتی ہے، اور جس میں بلاشبہ ایسے بیدہی و عادی اور ناگزیر نتائج سے جیسے کہ ریاضی کے ہوتے ہیں صواب و

خطا کے معیارات کا یقین ہو سکتا ہے۔ چونکہ لاک خدا کی ”نیکی“ سے متناسق ہے، مرتکب ہوئے بغیر صرف لذت بخش رجحان ہی کے معنی لے سکتا ہے اس لئے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ عمل کے صحیح اصولوں کا اصلی معیار ان ذوات کی عام مسرت ہونی چاہیئے، جو اس سے متاثر ہوں۔ لیکن لاک اس معیار کو واضح طور پر اختیار نہیں کرتا جس عبارت کا اقتباس میں نے اوپر درج کیا ہے، اس میں جو دعاوی وہ بطور امثلہ یا وجدانی اخلاقی حقائق کے بیان کرتا ہے، یعنی ”کوئی حکومت مطلق آزادی نہیں دیتی“ اور ”جہاں ملکیت نہیں وہاں بے انصافی اور ظلم نہیں ہو سکتا۔“ ان کا بظاہر عام مسرت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح سے وہ اپنی اس کتاب میں جو اس نے سول گورنمنٹ پر لکھی ہے، جس میں کہ وہ قانون قدرت کے اس جزو کی شرح کرتا ہے، جو اس کو قوت فرمانروائی کے مبداء اور حدود کے تعین میں اہم معلوم ہوتا ہے اس میں اس نے اصول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ (سوائے مضمر و ثانوی طور پر) افادی نہیں ہے۔ اس قانون قدرت کا تعقل اس کو زیادہ تر قریباً تو گروٹس اور اس کے شاگرد ہوبو فنڈارف سے حاصل ہوا ہے، اور بعیداً رواقیہ اور رومی مقنین سے، اگرچہ ایک یاد و اہم تبدیلیاں اس میں خود اس کے تخیل سے بھی ہوئی ہیں۔ تمام انسان دراصل آزاد اور مساوی ہیں۔ انسان کو کسی اپنے دوسرے ہم جنس کو نقصان نہ پہونچانا چاہیئے۔ بلکہ اس کو اپنی بقا کے تقایم رکھنے میں اس کی مدد کرنی چاہیئے، جس حد تک اس سے خود اس کی بقا کبھی خطرے میں نہ پڑے، معاہدے پورے ہونے چاہئیں۔ والدین کو اپنی اولاد کو قابو میں رکھنے اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق چلانے کا حق ہوتا ہے، جو ان کی تعلیم و تربیت سے متعلق ہے۔ مگر یہ صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ سن شعور تک نہیں پہونچتی۔ ارضی منافع ابتداءً سب کی ہوتے ہیں مگر یہ اس شخص کی ذاتی ملکیت بناتے ہیں، جو ان کے ساتھ اپنی محنت بھی ملا لیتا، بشرطیکہ دوسروں کے لئے عام منافع کی مقدار بھی کافی بچ جائے۔ لاک کے نزدیک یہ

اصول بالکل سادہ ہیں اور ان کو ہر ذی عقل جو انسانوں کے ان تعلقات پر غور کر لے گا، چونکہ ایک دوسرے کے ساتھ، اور خدا کے ساتھ ہیں تو وہ عام مسرت کو راس الغلیات بنائے بغیر ان کو آسانی سے سمجھ سکیگا۔ اس کا استدلال ہے، کہ خدا نے انسانوں کو فطرت اور قوی کے اعتبار سے یکساں بنایا ہے۔ اسلئے ان کو بآزاد و خود مختار سمجھنا چاہیئے۔ اس نے ان کو ایسا بنایا ہے کہ جب تک اس کا مشار ہو وہ جیتے رہیں۔ اس لئے ہر شخص اپنی اور دوسروں کی زندگی کے قائم رکھنے کا ذمہ دار ہے وغیرہ۔ اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ لاگ اخلاقی اصول میں یہ رجحان ثابت نہیں کرنا چاہتا کہ یہ عام مسرت میں ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کو یقین ہے کہ ان کے اندر یہ رجحان ہے، اور وہ اس قسم کی دلائل کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ مگر اس قسم کا استدلال اس کے فلسفہ کا اصلی جزو نہیں ہے۔ لہذا اس کے نظریئے کو فعل صائب کے متعین کرنے کے اس اسلوب کے متعلق، کسی اعتبار سے بھی اگر افادہ ہی کہا جائے، اور یہ فیصلہ محض اس محرک ہی کے متعلق نہ ہو، جس کو یہ معمولی قرار دیتا ہے، تو یہ ضرور کہہ دینا چاہیئے کہ افادیت زیادہ تر اس میں نہفتہ اور غیر محسوس ہے۔

لاگ کے سول گورنمنٹ کے رسالہ کے شائع ہونیکے
بندرہ سال بعد (۱۹۷۱ء) میں کلارک نے
اخلاق کو ان علوم میں شامل کرنے کی ایک موثر
کوشش کی جن کا ثبوت ممکن ہے، اور یہ ایسے

۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۲ء
۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۲ء

بدیہہ قضایا و دعاوی کے ذریعہ سے کی، جو ریاضی کے دعاوی کی طرح
مسلم الثبوت ہیں۔ مگر یہ کوشش لاگ کے نہیں، بلکہ کڈورتھ کے اصول پر
کی گئی تھی۔ کیونکہ اس میں ہنس اور لاگ دونوں کی مخالفت میں یہ کیا گیا
تھا، کہ بدیہہ عملی قضایا کا دقوت لذت و الم سے علیحدہ بجائے خود بھی،
ایک ذی عقل کے لئے ان پر عمل کرنے کے واسطے محرک ہو سکتا ہے۔
ان تقریروں کا مقصد جن میں کہ کلارک نے اپنے فلسفہ کو پیش کیا تھا،

مذہب عیسوی کی الہامی کتابوں کی معقولیت اور استناد کو ثابت کرنا تھا۔ اور اس خیال سے ایک طرف تو اخلاق کی ان ابدی اور غیر متغیر ذمہ داریوں کو ظاہر کرتا ہے، جو فطرۃً ہر انسان پر وار د ہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف وہ اس امر کو واضح کرتا ہے، کہ اگر روح کی حیات ابدی اور آئندہ جزا و سزا کے متعلق یقین نہ رکھا جائے تو ان ذمہ داریوں کی قرار واقعی شدت کے ساتھ حمایت نہیں ہو سکتی، اور نہ ان کو قرار واقعی طور پر نافذ کرایا جاسکتا ہے۔ اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے وقت اس دو مقصدی کو (جس نے اس کے کام کو خاصہ پیچیدہ بنا دیا ہے) ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ وہ ان دونوں باتوں کو واضح کرنا چاہتا ہے، کہ اخلاقی قوانین اس جزا و سزا کے خیال کے بغیر بھی واجب العمل ہیں، جو مذہب نے ان کی پابندی و اخراجات کے لئے مقرر کی ہیں، اور یہ قوانین خدائی ہیں، جن کی پابندی و عدم پابندی کے ساتھ جزا و سزا کا تعلق ہے۔ لہٰذا نزدیک ان دونوں قضیوں میں باہم ایک لازمی تعلق ہے۔ کیونکہ عدالت کے کل ذوی العقول کے مطلق طور پر پابند ہونے سے ہم فلسفیانہ یقین کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ چونکہ خدا عادل ہے اس لئے جو شخص جزا کا مستحق ہوتا ہے اسکو جزا دیتا ہے اور جو سزا کا مستحق ہوتا ہے اسکو سزا دیتا ہے، اس کے استدلال کے پہلے اور زیادہ صحیح معنی میں اخلاقیاتی جزو کی جانچ کرنے سے یہ مناسب ہے، کہ دو سوالوں میں امتیاز کر لیں۔ (۱) اخلاق کے بدیہہ اور غیر متغیر اصول کو جسے میں (۲) ان کا فرد کے ارادہ سے کیا تعلق ہے۔ اخلاقی اصول کا جس طرح سے فہم ہوتا ہے، اس کے متعلق اس کا بیان یہ ہے۔ اشیاء باہم بالکل مختلف علاقے رکھتی ہیں۔ ان علاقے کا مختلف ہونا لازمی بھی، اور یہ اختلاف علاقے ابدی بھی ہیں۔ اس لئے مختلف اشیاء یا علاقے کا ایک دوسرے کے ساتھ ملانا، اور ایک دوسرے پر عاید کرنا موزون و غیر موزون ہو جاتا ہے یعنی بعض حالات بعض اشخاص کے موزون و مطابق ہوتے ہیں۔ اور بعض کے صورت اور خود ان کی نوعیت کی بنا پر موزون و موافق نہیں ہوتے۔ یہ موزونی اور غیر موزونی عقل کو اسی طرح سے وجدانی طور پر بدیہہ معلوم ہوتی ہے جس طرح سے

ریاضیاتی مفادیر کی مساوات و عدم مساوات۔ اس عام تعقل کو وہ نچو کار سی کے چار بڑے اصول کی مثال دیکر واضح کرتا ہے۔ یعنی (۱) خدا پرستی (۲) غسل (۳) ابنائے جنس کے ساتھ مہربانی (۴) انسان کا فریضہ خود اپنی ذات کے متعلق جس کو وہ سنجیدگی کہتا ہے۔ ان میں سے آخری اصول کی جس طرح سے کلا رک تعریف کرتا ہے اس طرح سے اس کی ذمہ داری ایسی بدیہہ و قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس امر کی بھی تعلیم دیتا ہے، کہ زندگی کی بقا اور اشتہاوات جذبات کو اس لیے قابو میں رکھنا کہ انسان اپنے فریضہ کو ادا کرے ضروری ہے۔ اور فریضہ کو گویا اس نے پھیلے ہی سے مسلم مان لیا ہے۔ اصول خدا پرستی کی شرح میں وہ کسی ایسی صحت کا خیال نہیں کرتا، جس کی طرف اس کی ریاضیاتی تمثیل اشارہ کرتی ہے۔ اس کی تمثیل کی اہمیت و قوت اصول، معدلت و مرحمت عام میں ظاہر ہوتی ہے، جو اس کے نزدیک معاشری فریضہ کا خلاصہ ہیں۔ اصول معدلت یہ ہے کہ جس کسی فعل کو میں اپنے لئے دوسرے کی طرف سے جائز یا ناجائز معقول یا غیر معقول خیال کرتا ہوں، اسی فیصلہ کے بموجب مجھے اپنی جانب سے بھی اس کے لئے اس فعل کو ایسا ہی خیال کرنا چاہیئے۔ یہ اصول بلاشبہ ریاضیاتی اصول کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، یہی اس اصول کے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ چھوٹی خیر کے مقابلہ ہاشمہ بڑی خیر کو ترجیح دینی چاہیئے، خواہ یہ خیر میری یا کسی دوسرے کی۔ اسی اصول کو ہم نے خفیف سے اختلاف کے ساتھ مور کے یہاں اس کے نو مٹیا موریلیا میں دیکھا ہے۔

اگر ان قضایا کی بدایت کسی اعتبار سے بھی مسلم مان لی جائے تو صرف اس امر کا تصفیہ کرنا باقی رہ جاتا ہے، کہ ان کا وجدانی و قوت کس حد تک فرد کے ارادہ کے تعین میں فیصلہ کن ہو گا۔ اس باب میں جب کلا رک کے الفاظ کا بغور مطالعہ کیا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ جس بات کو وہ دراصل منوانا چاہتا ہے، وہ نہ تو اس قدر واضح ہے، اور نہ اتنی مسلم ہے جتنا کہ اس کے انداز بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بلا کسی استثناء کے اس امر کا مدعی ہے، کہ اس قسم کے صاحب عقل

وجود کو اس وقت پر عمل کرنا چاہیے، جو اس کو اخلاقی حقیقت کا ہوتا ہے۔ اس وقت کے ذریعہ سے ہم یقین کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ خدا (یعنی عقل اعلیٰ جو کائنات کی فرمانروا ہے) اپنی مخلوق کی قسموں کا فیصلہ عدالت و مرحمت کے مطابق فرمائے گا، اور سوائے اس حالت کے کہ لوگ زبوں حال ہونے ہی کے مستحق نہ ہوں، وہ ان کو خوشحال و مسرور بنائے گا۔ انھیں وجوہ کی بنا پر ہم اس امر کا بھی دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ اگر انسان الہی اور بالکل بیہودہ و غلط آراء اور برسی اور لغو عادات و رواجات سے نہایت ہی غیر فطری طور پر خراب نہو جاتے، تو یہ بالکل ناممکن تھا کہ کل بنی نوع انسان اصول معدلت عام پر عمل پیرا نہوتی، اور یہ ایسا ہی ناممکن ہوتا، جیسا کہ یہ باور کرانا کہ دو اور دو چار نہیں ہوتے یہ ہی نہیں کلاک بعض اوقات اخلاقیات و ریاضیات کی تمثیل کو اس قدر کہنچتا ہے، کہ وہ ایسی ترکیبیں استعمال کر جاتا ہے، کہ جن میں ”کیا ہے“ اور ”کیا ہونا چاہیے“ کے اہم امتیاز کا خیال نہیں رہتا بلکہ کہیں کہیں وہ اس امتیاز کو برسی طرح نظر انداز کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ جو شخص ارادۂ معدلت کے خلاف کرتا ہے، وہ گویا اس امر کا ارادہ کرتا ہے، کہ اشارہ کو ایسا بنادے ”جیسی کہ وہ نہیں میں“ اور جیسی کہ وہ ہونیں سکتیں۔ اس سے جو کچھ کہ اس کی مراد ہے، اس کو اس نے ایک عام دعوے کی صورت میں زیادہ وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ ”در اصل ارادہ کا تعین ہر فعل کے اندر اشیاء کی معقولیت اور صورت حال کی مناسبت سے ہونا چاہیے۔“ یہ فطری اور لازمی ہے اور اس کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ فہم کا ایک بدل و ثابت حقیقت کے آگے سر تسلیم خم کرنا فطری و لازمی ہے۔ اس عبارت اور اس کے مماثل اور عبارتوں سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص لذت سے دہوکہ کھا کر اصول معدلت و مرحمت سے انحراف کرتا ہے، تو کلاک کے نزدیک اسکے پاس ایسا کرنے کی کوئی قوی وجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کی وجہ ایک حد تک ہی ہوتی ہے کہ وہ غیر معقول تولیقات کے زیر اثر ہوتا ہے۔ مگر جب وہ آئندہ جزاؤں اور سزاؤں کی ضرورت پر آتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاق کی حمایت میں اس کا دعویٰ نمایاں طور پر کمزور ہو گیا ہے۔ یہاں اس کا استدلال

صرف اس قدر ہے کہ نیکی کو محض نیکی کی خاطر سے اختیار کرنا چاہیے۔ بدی سے صرف اس خیال سے بچنا چاہیے کہ یہ بدی ہے، اگرچہ بجائے خود انسان کو نہ نیکی سے کچھ نفع پہونچتا ہے، اور نہ بدی سے نقصان۔ وہ اس بات کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے، کہ جب بدی سے برے انسان کو لذت اور منافع دنیا حاصل ہوتے ہیں اور نیکی سے نیک کو نقصان و مصیبت سے دو چار ہونا پڑتا ہے، تو صورت حال بدل جاتی ہے، اور وہ اس کو بھی تسلیم کرتا ہے، کہ انسان کو نیکی کے لئے ایسی حالت میں جان دینا مناسب نہیں ہے، کہ اس کا کوئی امکان ہی نہ ہو کہ اس کو اس سے کوئی فائدہ ہوگا۔ یہ وہ تسلیم کرتا ہے، کہ فرد کے نقطہ نظر سے نیکی کے مقابلہ میں خود غرضی کے اختیار کرنے کے لئے ایک وجہ ہو سکتی، بشرطیکہ محض ان حالات کا لحاظ کیا جائے، جو انسانی زندگی کے متعلق ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔ اگرچہ مجرد کلی نقطہ نظر سے خود غرضی کے مقابلہ میں نیکی کو اختیار کرنا معقول و مناسب ہے۔ دو قسم کی معقولیتوں کے مابین جو تناقض ہے، وہ اس میں شک نہیں کہ اخلاقیاتی حقائق کی حمایت کے لئے دینیات کی ضرورت ثابت کرنے کے واسطے مفید تھا۔ مگر چونکہ کلاڑک کا مذہبی فلسفہ اس امر کا طالب ہے، کہ مذہب سے غلطیہ اخلاقی حقیقت کو ثابت کیا جائے (تاکہ ذات باری کی اخلاقی صفات بھی فلسفیانہ طور پر معلوم ہو جائیں) اس لئے یہ تناقض سخت کمزوری کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس سے عقل عملی کے وجدانات میں تناقض ظاہر ہوتا ہے، جس کی ریاضیاتی وجدانات میں جن سے کہ کلاڑک نے ان کا مقابلہ کیا تھا کوئی مثال نظر نہیں آتی۔

پس بہ حیثیت مجموعی جس شد و مد کے ساتھ کلاڑک نے عقلی اخلاق کو نافذ کرنا چاہا تھا، اس سے محض دو شکل اور واضح ہونے جو کہ اخلاقیات کو آزاد فلسفیانہ بنیاد پر قائم کر نہیں کم از کم اس وقت تک پیش آتی جب تک کہ ہائیں کی نفسیاتی انانیت کو دبا نہیں دیا جاتا۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک معاشرتی فریضہ کی معقولیت کو جتنا بھی ثابت کیا جائے گا، اتنا ہی ہم مجرد عقل، اور محبت نفس کے (جس کو معمولی انسان کے اندر فطری مانا گیا ہے)

تصادم کی وجہ سے کسی فیصلہ کن نتیجہ تک نہ پہنچ سکیں گے۔ فرض کرو کہ غیر منفعتانہ طرز عمل اسی قدر مہمل ہوتا ہے، جس قدر کہ اس امر کا انکار کرنا دو اور دو چار نہیں ہوتے، بایں ہمہ اگر کسی شخص کو مہمل بن اور بدبختی میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے تو وہ غلام ہے کہ اول الذکر کو اختیار کر لے گا۔ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کلا راک یہ نہیں کہتا کہ انسان کا اس قسم کا فعل خلاف عقل ہوتا ہے۔

اب ضرورت اس کی تھی اخلاقیات کی تعمیر کے لئے کسی دوسری فلسفیانہ بنیاد کو آزمایا جائے۔ معاشرتی فریضہ کے اصول کو عقل مجرور کی شکل میں پیش کرنے کے بجائے جس کا کسی نہ کسی حد تک فطری محبت نفس کے ساتھ متصادم ہونا ضروری

وٹ شیفٹسبری از
۱۶۱۷ء تا ۱۶۷۷ء

ہے، انسان کے معاشرتی تاثرات کو فطری ثابت کیا جائے یہ دیکھایا جائے کہ ان میں اور اس کی خیالی محبت نفس کوئی تقارض نہیں ہے۔ یہ وہ راہ فکر ہے جس کے متعلق کہہ سکتے ہیں، کہ اس کا شیفٹسبری نے ابتداء کیا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ وہ پھلا شخص ہے جس نے ان فطری جذبات پر زور دیا ہے جو انسان کو اس کے ابنائے جنس سے وابستہ رکھتے ہیں۔ متقدمین کا تو ذکر ہی کیا ہے، کبیر لینڈ نے اس پر بالتفصیل گفتگو کی تھی۔ اور کلا راک نے اس کو مرحمت عام کی مجرور عقلیت کو ثابت کرتے وقت اس سے کام لیا تھا۔ مگر شیفٹسبری سے پچھلے کسی اخلاقی فلسفی نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصل اساس نہیں بنایا۔ ابھی تک کسی نے اخلاقیاتی دلچسپی کا مرکز عقل کے علاوہ کسی اور شے کو نہ بنایا تھا، جس کا تعقل اس طرح پر کیا جاتا کہ یہ مجرد اخلاقی امتیازات یا قوانین الہی پر حاوی ہے، اور یہ نہیں کہا تھا کہ جذباتی تحریکات معاشرتی فریضہ کی محرک ہوتی ہیں۔ کسی نے اب تک تجربہ کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کر کے، ہماری فطرت کے بغیر ضامنہ اور خود غرضانہ عناصر میں امتیاز نہیں کیا تھا۔ اور استقراء ان کی کامل ہمنوائی ثابت کرنے کی کوشش نہ کی تھی۔ شیفٹسبری اپنی کتاب انکوائری کا نسرنگ و پروجوانیڈ میرٹ میں خیر کی انائی تفسیر جس کا موجد ہاس تھا، پر نکتہ چینی سے آغاز کرتا ہے۔ اور جس کی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فریضہ کے عقلی وجہانات کے نظریہ سے قطعاً تردید ہوتی

تھی۔ یہ تفسیر تو صرف اس حالت میں صحیح ہو سکتی ہے، جب ہم انسان کو ایسا وجود خیال کریں، جس کو اور کسی سے علاقہ نہ ہو۔ بلاشبہ ہم ایسی ذات کو، اس حالت میں اچھی کہہ سکتے اگر اس کی تحریکات و وجہانات میں ایسی ہمنوائی ہوتی جس سے اس کو مسرت و اطمینان میں مدد ملتی۔ مگر انسان پر ہم ایک بڑے نظام کی نسبت سے غور کرنے پر مجبور ہیں، اور اس نسبت سے ہم اس پر غور کرتے ہیں، جس کا کہ وہ ایک جزو ہے! اس لیے ہم اس کو صرف اسی حالت میں اچھا کہتے ہیں، جب اس کی تسویقات اس طرح سے تناسب و منظم ہوتی ہیں، کہ اس وسیع تر نظام کی خیر کی ترقی کے لیے مفید و مناسب ہوتی ہیں۔ نیز یہ کہ ہم اس قسم کی ذات سے نیکی، محض اس لیے منسوب نہیں کرتے کہ اس کے خارجی افعال مفید نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک انسان کو نیک کہتے ہیں، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ اس کے رجحانات، وجہانات اس قسم کے ہیں، جو آپ ہی آپ بلا کسی مجبوری کے معاشرت انسانی کی خیر کا باعث ہوتے ہیں۔ ہاں کے با اخلاق انسان کو اگر حکومت کے قابو سے رہا کر دیا جائے، تو وہ اپنے اہلئے جنس میں تباہی پھیلا دیگا۔ اور ایسے شخص کو ہم متفقہ طور پر نیک نہیں کہتے۔ پس نیکی سے ایک صاحب عقل و فہم ذات کے اندر ایسے بے غرضانہ جذبات متصور ہوتے ہیں، جن کا مقصود براہ راست دوسروں کی خیر و فلاح ہوتی ہے۔ مگر شیفٹری یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس قسم کی کریمانہ معاشرتی تسویقات ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں، اور ایک ذات کو اچھا اور نیک بنانے کے لیے اور کسی قسم کی تسویقات کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس وہ نہایت وضاحت کیسا کہ یہ بتاتا ہے کہ بعض جذبات مثلاً رحم یا محبت والدین، اس قدر قوی ہو سکتے ہیں کہ دوسرے جذبات حسنہ کی قوت و عمل میں خلل ڈال دیں اور ممکن ہے کہ یہ اس قدر شدید ہوں کہ خود اپنے آپ کو اکارت کر دیں اور اپنے مقصود کو کہہ دیں۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ ایسی تسویقات کی کمی جو فرد کی بقا کے لیے مفید ہیں، ہاں فوٹ کے لیے مضر ہو سکتی ہے، اور لہذا برمی ہوگی۔ مختصر یہ کہ نیکی یا خیر دونوں قسم کی تسویقات کی ایک ساتھ موجود ہونے پر مبنی ہے، ہر ایک تسویق باقی تسویقات کی نسبت سے ایک خاص مقدار میں ہونی چاہیے۔ جس سے کہ مختلف عناصر میں ایک خاص

ہمنوائی و توازن قائم ہو جائے۔ (بنی نوع انسان کی صلاح و فلاح ترقی کا موجب ہونا صحیح توازن و تناسب کا معیار ہے، جب یہ ثابت ہو چکا تو اب شیفٹسبری کے استدلال کا اصل منشا صرف اس قدر رہ جاتا ہے، کہ بنی نوع انسان میں ذاتی و معاشرتی جذبات کا اسی قسم کا امتزاج و توازن جو قدرتنا عام خیر کا باعث ہوتا ہے، اس فرد کی مسرت و سعادت کا بھی باعث ہوتا ہے جس کے اندر یہ موجود ہوتا ہے)۔ وہ تسویقات کی تین قسمیں بیان کرتا ہے (۱) فطری جذبات جن کی تعریف میں وہ یہ کہتا ہے، کہ جن کی بنیاد بنی نوع سے محبت نیک بنتی و ہمدردی پر ہوتی ہے۔ (۲) ذاتی جذبات و تاثرات جن میں زندگی کی محبت مسرت کے احساس، جسمانی اشتہاء، ان آسائینوں کی خواہش جن سے ہماری زندگی اچھی طرح سے بسر ہو سکتی ہے، تعریف و تحسین کی محبت تن آسانی و آرام کی محبت وغیرہ شامل ہیں۔ (۳) غیر فطری۔ جذبات و تاثرات۔ اس عنوان کے تحت احساس مسرت کے علاوہ تمام کینہ پوری ہی کے جذبات ہی نہیں آجاتے بلکہ ضعیف الاعتقادی و حشیانہ رسم و رواج ادنیٰ درجہ کی اور ذلیل اشتہاء اور بعض بہت ہی شدید جذبات نفس تک داخل ہو جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ جس شخص کو ان کا تجربہ ہوتا ہے، اس کے واسطے یہ مسرت کا ہنایت ہی عمدہ ذریعہ ہیں۔ ذہنی لذات جسمانی لذات پر فوقیت رکھتی ہیں، اور کریمانہ جذبات کے گل سے انسان کو ذہنی تشفی کا سب سے بڑا خرمن میسر آتا ہے۔ اس کے تین سبب ہوتے ہیں (۱) کریمانہ جذبہ، لذات خود لذت بخش ہوتا ہے (۲) دوسروں کی مسرت سے انسان ہمدردی کی بنا پر مسرور ہوتا ہے (۳) ان کی محبت اور قدر سے خوشی ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاشرتی جذبات کا انسانی زندگی میں بہت بڑا مرتبہ ہے۔ کیونکہ جن کو نفس پرستی کے شہوانی التذاذات کہا جاتا ہے، یہ ان کے لئے بھی لازمی جزو ہیں۔ ان فطری اور عمدہ جذبات کو پوری قوت کے ساتھ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ انسان لذت سے بہرہ مند نہ ہونے کے سب سے بڑے وسائل اور قوت رکھتا ہے۔ ان کا ہونا یقیناً بد بختی اور شر ہے۔ اس طرح پر اگر سطحی نظر سے دیکھا جائے تو

یہ بے غرضانہ تسویقات جن کا مقصد دوسرے کی خیر ہوتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی خیر سے پرے لیجا رہی ہیں۔ مگر درحقیقت یہ انسان کو اس کی طرف لیجاتی ہیں۔ دوسری طرف وہ جذبات جو انسان کے نفس سے متعلق ہوتے ہیں، جن پر بقول شیخ فطری محبت کا مدار ہے، ظاہر میں براہ راست فرد کی خیر کو مقصود رکھتے ہیں۔ مگر براہ راست اسی وقت اس میں معین ہوتے ہیں، جب ان کو ایک خاص حد کے اندر رکھا جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لئے وہ غضب کی الم آفریں ہونے شہوانی اشتہاؤں کو حد سے زیادہ سیر کرنے سے لذت کا خون ہوجانے پر اس بے چینی و بیکارگی پر، جو طمع اور تحسین کی بے اندازہ خواہش رکھنے سے ہوتی ہے اور ان متعدد خرابیوں پر، جو کاہلی و آرام طلبی پیدا ہو جاتی ہیں، زور دیتا ہے، زندگی کی محبت بھی حد سے زیادہ ہوسکتی ہے، اور اس شخص کی بد مزگی کا باعث ہوسکتی ہے جو اس میں مبتلا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ بحیثیت مجموعی جس نقطہ پر یہ جذبات و رجحانات فرد کے لئے مضر ہونا شروع ہوئے اسی نقطہ پر یہ معاشرہ کیلئے بھی مضر ہونا شروع ہوجاتے ہیں۔ اور اس نقطہ سے بھلے یہ انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح کی خیر و فلاح کیلئے مفید تھے مگر وہ ان دونوں نقطوں کی مطابقت کسی واضح و قطعی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

یہ امر کہ غیر فطری جذبات سے ہر عمدہ توازن و انداز ہن سے خارج ہیں خود ان کے تعقل سے واضح ہے، کیونکہ ان کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے، کہ یہ ایسے جذبات ہیں، جن سے نہ تو انفرادی فائدہ ہوتا ہے، اور نہ اجتماعی۔ لیکن اس مقام پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے، کہ خالص کینہ پروری کی خواہش۔ (اور یہاں زیادہ تر یہی اس کے پیش نظر ہیں) اپنے اندر ایک طرح کی لذت رکھتی ہیں۔ اور اگر کہیں یہ قوی ہوں تو ان کے اندر فرد کی مسرت کا ایسا اہم عنصر ہوتا ہے، کہ اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس خیال کو شیخ فطری قطعاً غلط سمجھتا ہے۔ ”محبت کرنا اور مہربانی سے پیش آنا۔ بجائے خود ایک خوشی ہوتی ہے، ایسی خوشی جس سے بھلے کسی قسم کی بے چینی یا تکلیف

نہیں ہوتی، اور اس سے تشفی و اطمینان کے علاوہ پیدا بھی کچھ نہیں ہوتا، اس کے برعکس عناد و نفرت اور دشمنی دراصل تکلیف اور الم ہیں، اور ان سے اس کے علاوہ کوئی لذت بھی پیدا نہیں ہوتی، کہ غیر فطری خواہش و زائد کے لئے کسی ایسی شے سے دب جاتی ہے، جو اس کو محض ڈا کرتی ہے، یہ لذت کتنی ہی توتی کیوں نہ معلوم ہو، مگر اس سے محض اس حالت کی خرابی ظاہر ہوتی ہے جس سے کہ یہ پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس پر ہم دوسروں کی بدخواہی کا احساس بھی زیادہ کریں، تو یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے قسم کے خوفناک غیر فطری اور جذبے رکھنے کے معنی سخت بد حال و زبوں احوال ہونگے مادی ہیں۔ اس طرح سے ہم پھر اس عام نتیجے کے نکالنے پر مجبور ہیں کہ جذبات کا جو توازن اور مہنوالی اجتماعی خیر کے لئے مفید ہے وہی انفرادی خیر کے لئے بھی مفید ہے۔

اب تک میں نے نظریہ احساس اخلاقی کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے، جس کو بعض اوقات شیفتبیری کا اساسی اصول کہا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ نظریہ اگرچہ خاص اور اہم ہے، مگر اس کے اصلی استدلال کے لئے کوئی زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ اس کی اخلاقیاتی عمارت کی کجی نہیں، بلکہ جوٹی ہے شیفتبیری کے نزدیک ایسا شخص جس میں کسی قسم کی اخلاقی حس بھی نہ ہو، وہ بھی اپنے لئے یہی مفید پائے گا، کہ اپنے انائی و اجتماعی جذبات میں وہ توازن قائم رکھے۔ جو بنی نوع انسان کے لئے مفید ہے۔ اس قسم کے انسان کا اگر وجود ہو، تو اس کے متعلق کہہ سکیں گے، کہ اس میں اچھائی تو ہے، مگر فضیلت یا نیکی نہیں ہے۔ مگر شیفتبیری کے نزدیک اس قسم کا انسان درحقیقت دستیاب نہیں ہو سکتا۔ ایک صاحب عقل ذات کے اندر، محض ان ذوات ہی سے جذبات نہیں ہوتے جن کا اس کو خارج میں احساس ہوتا ہے، بلکہ خود افعال اور جذبات رحم مہربانی فکر گزاری، اور ان کے مخالف جذبات تخیل کی بدولت ذہن کے سامنے آتے ہیں، اس کے معروض بن جاتے ہیں۔ پس اس تخیلی حس کی بدولت خود ان جذبات کی نسبت ایک اور جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نیکی یا اچھائی کو محض اس کے ذاتی حسن و قیمت کی خاطر، دوست رکھنے لگتا ہے۔

اور اس کے عکس سے اس کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اس کے خیال کے بموجب کسی ایسی صاحب عقل ذات کا تخیل ناممکن ہے۔ جس کے اندر یہ اخلاقی یا انفعالی حیثیت نہ ہو۔ اس سے نیکو کاری اور نیک کرداری کی اور تحریک ہوتی ہے، اور انسانی و اجتماعی جذبات کے توازن میں اگر کمی رہ بھی گئی ہوگی، تو وہ اس سے پوری ہو جائے گی) اور جس دلیل سے اجتماعی و انفرادی خیر ایک ثابت کی گئی ہے، اس میں ایک تقابلی کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، کیونکہ شیفسٹی کے نزدیک اگر حاسہ اخلاقی خراب نہ ہو گیا ہو، تو اس کا عمل اس فیصلہ کے مطابق ہونا ہے، کہ کوئی شے بنی نوع انسان کی بہتری میں مفید ہے اور کوئی نہیں ہے اگرچہ بظاہر یہ کسی ایسے فیصلہ کو متلزم نہیں ہے۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی نظری رائے حاسہ اخلاقی کو بلا واسطہ اور براہ راست بیکار و معطل نہیں کر سکتی مگر رسم و رواج بے اعتدالی عمل اس کو بڑی حد تک ضائع کر دیتے ہیں، اور کسی ایسے جھوٹے مذہب سے ممکن ہے یہ بالکل ہی منقلب ہو جائے جس میں ہم کو ایسے معبود کا احترام کرنا پڑے جس کے اندر بد اخلاقی کی صفات ہوں۔

شیفسٹی کی کتاب "خصوصیات" نے انگریزی اخلاقیات کی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اس کے بعد جو علمائے اخلاق کی پشت گزری ہے، ان کے یہاں مجرد عقلی اصولوں کی بحث پس پشت جا پڑتی ہے۔ اور اس کی جگہ ذہن انسانی کا تجربی مطالعہ اور اس کی مختلف استویقات و خواص کے واقعی عمل کا مشاہدہ لے لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے پہلے کے مصنفین نے تجربی نفسیات سے غفلت نہیں برتی۔ ان میں سے تھور نے جذبات کی بحث کرتے وقت ڈیکارٹ کی تقلید کی تھی۔ اور لاک کا رسالہ اپنی جستجوئیں نسبتاً شدید تحریک کا باعث ہوا تھا۔ اس ہمہ شیفسٹی علمائے اخلاق میں سے پہلا ہے جو نفسیاتی تجربہ کو صراحتاً اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس کے اشاروں کو پیچھیننے نے تجربی دیگر اخلاقی فلسفہ کو نہایت ہی عمدہ نظام بنادیا۔ اور اگر براہ راست نہیں تو پھر اس کے واسطے سے انھوں نے ہیوم کے نظریات کو متاثر کیا۔ اور اس طرح سے ان کا تعلق بعد کی اناویت سے

تاقم ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں شیفتبیری کے اصل استدلال کے مواد کو بٹلر نے اختیار کیا۔ اگرچہ یہ اس کی قوی اور محتاط ذہانت سے بغیر ترمیم و اصلاح کے نہ رہ سکا۔ دوسری طرف شیفتبیری کی اخلاقیاتی رجحانیت چونکہ موثر تو زیادہ تھی، اور صحت و قطعیت کا عنصر اس میں کم تھا، اور نیز اس کا تعلق فطری نہایتیات سے تھا جس سے مذہب عیسوی کا طریقہ غیر ضروری متصور ہوتا تھا۔ (بلکہ اس سے اس کی خرابی ظاہر ہوتی تھی) اس لیے راسخ العقیدہ اہل مذہب اور کلیسیا آزاد خیال بھی اس کی مخالفت کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ ان آخر الذکر میں سے مینڈیولی جو شہد کی کہیوں کے افسانے یا انفرادی عیوب اور اجتماعی منافع کا مصنف ہے۔ مینڈیولی بہت مشہور تھا۔ اس کو اخلاقی فلسفی تو مشکل سے کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ نہایت عمدہ فلسفیانہ بصیرت رکھتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مخالفت اخلاق معنی ظاہری تطابق سے بھی معر ہیں۔ اس کو اس امر کا یقین ہے کہ نیکی (جہاں کہیں کہ یہ محض بناوٹ نہیں ہوتی) وہاں بھی محض مصنوعی ہوتی ہے۔ مگر اس کو اس امر کا قطعی یقین نہیں ہے کہ معاشرہ کو جذبات و اشتہات کے یہودہ و لہ صرف الجھاوے مفید ہیں یا سیاسیات دانوں کے لیے ایسی شے کا اقتضای موجب فخر ہو سکتا ہے، جس کو انھوں نے انسان جیسی بیوقوف مخلوق کے غرور و ناز کے جذبے سے پھیل کرایا کیا ہے۔ لیکن جس خیال کو وہ اس طرح جرأت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے، یعنی کہ اخلاقی ضبط انسان کے لیے فطری نہیں بلکہ یہ اس پر خارج سے عائد کیا گیا ہے، وہ اس کے عہد کے مہذب لوگوں میں عام طور پر رائج تھا، اور برکے کی کتاب ایلی فران اور اس سے بھی زیادہ مشہور بٹلر کی کتاب سرمنس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

”فطرت انسانی کا وہ نظریہ جس کے خلاف بٹلر و عظمیٰ کہتا ہے، وہ پوری طرح مینڈیولی کا نہ تھا، اور نہ اس کو صحیح معنی میں ہائس کا کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ بٹلر اس پر اس طرح سے بحث کرتا ہے کہ گویا اس کی فلسفیانہ بنیاد بھی ہائس کی

فٹ بٹلر، ۱۹۲۲ء
تا ۱۹۵۲ء

نفسیات میں ہے۔ یہ گویا ہاں ہی کا فلسفہ تھا جس کو اس طرح سے پلٹ دیا گیا تھا، اس کا اندر کا حصہ باہر کی طرف آگیا، یعنی تعمیر می ہونے کے بجائے اس کو بے ضابطہ اور خود پرست بنا دیا گیا تھا۔ ہاں نے کہا تھا کہ انسان کی حالت فطرت غنیمت اخلاقی و غیر منظم تھی۔ اخلاقی قوانین امن و امان کا ذریعہ ہیں، جو بقائے نفس کا موجب ہے۔ اس خیال کے مطابق جس حد تک اخلاق سے ہاں بحث کرتا ہے وہ اگرچہ ایک معاہدہ کی صورت رکھتا ہے، اور اس کے عمل میں آنے کے لیے معاشرتی پیمانہ ضروری ہے، جس سے کہ حکومت قائم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ بحیثیت صاحب عقل ہوئے تمام انسانوں کو مکلف بناتا ہے۔ مگر اس کے برعکس جو مفروضہ سے یعنی جو کچھ فطری سے اس کا فرین عقل ہونا بھی ضروری ہے، اکثر لوگوں کے دلوں میں باقی رہا جن کو اس کا یقین آگیا کہ بے لگام انا بحیثیت ہی فطری ہے۔ ان دو اعتقادوں کی ترکیب سے ایسے نتائج پیدا ہونے کا امکان تھا جو عملی طور پر امن عامہ کے خلاف تو نہ تھے۔ مگر بہر حال معاشرتی طمانیت کے لیے خطرناک ضرور تھے۔ اس نظریہ کی مخالفت میں بٹلر اپنے محض ضمیر کے فطری اقتدار ہی پر زور نہیں دیتا، جیسا کہ بعض اوقات بے پروائی سے اس کے متعلق فرض کر لیا جاتا ہے، اور جس کو اس کے حریف مقنونی کہہ کر رد کرتے ہیں۔ بلکہ وہ ایک اور دقیق و موثر دلیل بھی استعمال کرتا ہے، اولاً تو وہ شیفٹسبری کی طرح سے یہ ثابت کرتا ہے، کہ معاشرتی جذبات بھی اسی طرح سے فطری ہیں، جس طرح سے وہ اشتہائیں اور خواہشیں جو نسبتاً براہ راست بقائے نفس کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کے بعد وہ اور آگے بڑھتا ہے، اور رواقیہ کے نظریہ فطرت یعنی فطری اشتہاؤں کے اولین مقاصد، کو زندہ کر کے کہتا ہے، کہ لذت ان کسوquیات کی بھی مقصد اولیں نہیں ہے، جن کو شیفٹسبری جذبات نفس میں سے تسلیم کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک نتیجہ ہوتی جو ان کے اپنی فطری غایتوں کے حاصل کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو محبت نفس، یعنی اس خواہش ہر شخص کو اپنی مسرت کے متعلق ہوتی ہے یا لذت کو ان جزوی جذبات اشتہائات اور خواہشوں سے ممتاز کرنا

جائے، جن کا مقصود لذت کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہے، اور جن کی تشفی سے انسان کو لذت محسوس ہوتی ہے۔ آخر الذکر جذبات غرضمندانہ مشغولی ہی کے تصور علمیدہ تسویقات کی صورت میں مفروض ہیں کیونکہ اگر اس قسم کی خواہشیں پہلے سے موجود نہ ہوتیں تو محبت نفس کے لئے، کوئی لذت اپنا مقصود بنانے کے لئے نہ رہ جاتی۔ مثلاً بھوک کا مقصود غذا کا کھانا ہے نہ کہ کھانے کی لذت، لہذا بھوک اسی طرح سے غرضمندانہ نہیں ہے جس طرح سے کہ مرحت نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسرت جو محبت نفس کی مقصود ہے، اس کا حیوانی لذت بھی ایک جزو ہیں، تو یہی محبت اور ہمدردی کی لذت کے متعلق بھی کہا جاسکے گا۔ جسمانی اشتہائیں دیا اور خواہشیں، محبت نفس کی اشکال نہیں ہیں یہ امر اس واقعہ سے بھی ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک بعض حالات میں اس کی مخالف ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان جذبہ پر اپنے حقیقی مفاد کو قربان کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس قسم کے طرز عمل کو انسان میں بحیثیت صاحب عقل ہونے کے فطری نہیں کہہ سکتے بلکہ اس کے اندر ہم اسی کو فطری سمجھتے ہیں۔ کہ وہ اپنی عارضی و لمحی تسویقات کو قابو میں رکھے۔ اس طرح پر فطری اور غیر منضبط انانیت کا تصور نفسانی اعتبار سے خیال باطل ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ (۱) انسان کی اولین تسویقات کو کسی حالت میں بھی قطعی طور پر انائی نہیں کہہ سکتے اور (۲) انسان صحیح معنی میں اس وقت تک خود غرض نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے اندر ضبط پیدا نہ کر لے۔ بلکہ کہنا تو یہ چاہیے کہ خود غرض کو دو اعتبار سے خود پر ضبط رکھنا چاہیے۔ اور معقول محبت نفس کو اور تسویقات ہی کو نہیں بلکہ خود کو بھی قابو میں رکھنا چاہیے۔ کیونکہ مسرت ایسے احساسات کی بنی ہوئی ہے جو محبت نفس کے علاوہ اور تسویقات کی تشفی سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر محبت نفس کی حد سے زیادہ شدت ہوگی، تو اس سے مسرت جو محبت نفس کا مقصود ہے اس میں کمی ہونی لازمی ہے۔

پس بٹر کے نزدیک فطرت انسانی کا عملی روح ایسی تسویقات کا نظام نہیں ہے جس میں اس کو عمدہ حالت میں رکھنے کے لئے ایک خاص قسم کا توازن و ہموائی قائم رکھنے کی ضرورت ہے۔ بلکہ یہ ایسا نظام ہے جس عمل کے بعض سرچشمے فطری طور پر

حکماں اور ضابطہ رہتے ہیں، اور باقی فطری طور پر اس ضبط کو تسلیم کرتے ہیں، ان کے لئے ان کے متعلق بیکر شیفسبری کے ساتھ اس امر میں متفق ہے کہ تمام وہ تسویقات جن کو فطری کہا جاسکتا ہے، تمام وہ تحریکات جو فطرت انسانی کے اصل خاکہ اور ساخت سے متعلق ہیں، ان کا ایک جائز حلقہ عمل ہوتا ہے۔ یہ ان تسویقات پر بھی صادق آتا ہے، جو ضرور سانی سے متعلق ہوتی ہیں، جن کے مابین وہ (۱) شخص حلی جلد بے انتقام جس کو وہ کسی یکایک خرابی سے نفس کی حفاظت کرنے میں مفید کہتا ہے۔ اور (۲) عمدی انتقام جس کا صحیح مقصود محض نقصان نہیں بلکہ ظلم و نا انصافی ہے، امتیاز کرتا ہے۔ جب اس کو مناسب طور پر محدود رکھا جاتا ہے تو اس قسم کا عمدی انتقام معاشرتی نقطہ نظر سے مفید ہوتا ہے، بلکہ عدالت کو قرار واقعی طور پر عمل میں لانے کے لئے ناگزیر ہوتا ہے، کیونکہ اگرچہ یہ بہت ہی مستحسن ہے کہ لوگ بدکرداروں کو ٹھنڈے دل سے غور کر کے کیفر کردار کو پہنچائیں، مگر تجربہ کہتا ہے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے جب صورت حال کے اندر انتقام کو دخل نہیں ہوتا تو صحیح معنی میں ایک شخص کو دوسرے کے ساتھ براہ راست دشمنی بھی نہیں ہوتی۔ رشک و حسد محض تفوق کی خواہش جس کے پورا کرنے کے لئے برے ذرائع استعمال کیے جاتے ہیں، مختصر یہ کہ ہماری تمام فطری خواہشیں اشتہائیں اور جذبے اپنے فوری نتائج کے اعتبار سے محبت نفس اور مرحمت دونوں سے کہتے ہی میسر و نمتاز کیوں نہ ہوں، مگر مناسب حد و دین ان میں اجتماعی و انفرادی دونوں خیروں کو ترقی دینے کا رجحان ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کا ایک مجموعہ جن میں حیوانی اشتہائیں داخل ہیں، دراصل فرد کی خیر و فلاح ہی مائل ہے، اور دوسری خواہشیں جیسی کہ عزت و یکنامی، محبت معاشرۃ (جو اس کی خیر و فلاح کی محبت سے علحدہ ہے) کامیاب عیب کے خلاف غصہ، یہ دراصل اجتماعی خیر کی طرف مائل ہیں۔

اس حد تک تو عمل کے، ان فطری ذرائع کے متعلق کہا گیا ہے، جن کے لئے

ضبط کی ضرورت ہے۔ بیکر کے خیال میں ان اصولوں کا پتہ چلانا اور بھی دشوار ہے، جو فطرتاً ضابطہ ہیں اس کے پہلے سرمن کی زبان سے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے تین اقوال ہوتے ہیں۔ محبت نفس، مرحمت و ضمیر۔ ان میں پہلے دو ٹنائی

طور پر تسویقات کے ان دو مجموعوں پر متاثر ہو رہے ہیں، جو دراصل انفرادی و اجتماعی خیر کی مائل ہوتے ہیں۔ ضمیر سب سے بڑا احکام و نگران ہے۔ مگر بلکہ عبارت کا لغوی معنی معلوم کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مرحمت کے تقفل سے وہ جو کچھ سمجھتا ہے، وہ متعین طور پر عام خیر کی خواہش نہیں ہے، بلکہ خاص افراد کے لیے جذبہ محبت ہے، اگر بنی نوع انسان میں دوستی کا کوئی رجحان ہے، اگر کوئی ایسی شئی ہے جس کو رحم والدینی اور اولادی محبت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اگر فطرت انسانی میں کوئی ایسا جذبہ ہے جس کی غرض و غایت دوسرے کی خیر ہے، تو یہ مرحمت ہے۔ ممکن ہے کہ اسے اجتماعی مرحمت (یا عام بنی نوع انسان کی مسرت کے خیال) کے ضمیر اور خاص قسم کے جذبات سے علیحدہ وجود رکھنے کی بابت شک ہو۔ اور زیادہ یقین کے ساتھ تو یہی کیا جاسکتا ہے کہ مسرت لکھتے وقت اس نے شیفٹسبری کے اس خیال کو قطعی طور پر ترک نہ کیا تھا، کہ ضمیر کے مطابق یہ حیثیت مجموعی کل معاشرہ کی خیر یا سعادت کو دار کی غایت اصلی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان ایک قوم ہے اور ہم سب کو ایک دوسرے سے تعلق و نسبت ہے، کہ دار کی ایک اجتماعی غرض و غایت ہے، جس کے پورا کرنے کے لیے ہر فرد مکلف ہے۔ بہر حال وہ (شیفٹسبری کی طرح) اجتماعی مسرت انفرادی مسرت کی خاموش خواہش (جس کو کہ وہ محبت نفس کہتا ہے) کے پہلو پہ پہلو ایسی ہی خاموش خواہش واضح طور پر تسلیم نہیں کرتا۔

پس روح کی سیاست میں ضمیر اور مناسب محبت نفس دو اقتدار باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کے متعلق بلکہ کا درحقیقت یہ خیال نہیں ہے (جیسا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے) کہ محبت نفس دراصل ضمیر کے تابع ہوتی ہے۔ کم از کم اگر ہم عملی تعلق سے قطع نظر کر کے ان دونوں کے نظری تعلق پر غور کریں، تو اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ ان پر وہ علیحدہ علیحدہ اصولوں کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان کے اقتدار کو ایک دوسرے سے اس قدر علیحدہ مانتا ہے، کہ یہ قرین فطرت نہیں ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی تابع بنایا جائے۔ مناسب حد تک محبت نفس اور ضمیر فطرت انسانی میں دو بڑے اور اعلیٰ اصول ہیں۔ اگر کسی فعل میں اور سب اصولوں کی خلاف ورزی ہو جائے، تو صرف اس کی فطرت کی مطابقت اس کو منوزون بنا دیتی ہے۔ لیکن

اگر ان دونوں میں سے کسی کی خلاف ورزی ہو جائے، تو پھر وہ فعل غیر موزون ہو جاتا ہے۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ بالفرض محال، اگر ان دونوں اصولوں میں کبھی تضاد ہو جائے، کیونکہ ان میں تضاد ہونا ناممکن ہے، تو ضمیر کو محبت نفس کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ چونکہ ”مسرت اور بد بختی کے متعلق ہمارے تقورات ہم سے قریب ترین اور ہمارے لیے اہم ترین ہوتے ہیں۔۔۔ اگرچہ نیکی اور اخلاقی راستہ سبب و خیر کی محبت اور ان کی تلاش پر مشتمل ہوتی ہے، بایں ہمہ جب ہم کسی وقت اطمینان سے غور کرتے ہیں، تو ہم اس طرز عمل کو یا کسی طرز عمل کو اس وقت تک صحیح نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ہم کو اس کا یقین نہ ہو، کہ یہ ہمارے لیے مسرت کا باعث ہوگا، یا کم از کم ہماری مسرت کے منافی نہ ہوگا سیفٹسبری کے استدلال میں بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ آخری فیصلہ انفرادی غرض ہی سے ہونا چاہیے۔ لیکن اس نے اس کو واضح طور پر بیان نہیں کیا۔ باوجودیکہ اس نے بے غرضانہ جذبات و نسویات پر انتہا سے زیادہ زور دیا ہے، مگر جب وہ خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ نیکی کی ذمہ داری ہم پر کیونکر عائد ہوتی ہے، یا یہ کہ نیکو کاریوں میں تو اس کے ذہن میں انسانی نقطہ نظر کے علاوہ اور کسی نقطہ سے اس کا جواب نہیں آتا۔ وہ اپنے قائدے کی خاطر نیکی کی راہ اختیار کرے۔ اس کے اسباب تمام و کمال محبت نفس سے متعلق ہیں۔ لیکن بلکہ کا خیال یہ ہے کہ میرے خیال سے سیفٹسبری کے خیال کی تصحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ میں نے ضمیر کے اقتدار کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے۔ اور یہ تصحیح کسی ایسے ارتیبانی کے مقابلہ میں نہایت ہی اہم ہے، جو عالم میں نیکی کے مسرتی رجحان کا یقین نہ رکھتا ہو۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ضمیر کا فطری اقتدار تسلیم کر لیا جائے، تو اس قسم کا ارتیبانی بھی اس بارے میں شک نہیں کر سکتا۔ دنیاوی منافع پر فریضہ کو ترجیح ہے۔۔۔ قطع نظر الہامی مذہب کے احکامات کے۔ کیونکہ ضمیر کے احکام واضح و یقینی ہوتے ہیں اور وہ غرضی کے اندازے محض ان نتائج کی طرف یہ جاتے ہیں، جن کے صحیح ہونے کے متعلق گمان غالب ہوتا ہے۔ اور جہاں دو اقتداروں میں تضاد ہوتا ہے، تو وہاں زیادہ یقینی ذمہ داری و مجبوری کم تر یقینی کو لازمی طور پر بالکل فنا کر دے گی۔ پس بلکہ کی اخلاقیاتی عمارت اس بنیاد پر قائم ہے، جس کو محتاط رجائیت

کہا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل معقول ہے کہ جن دو اندرونی حکومتوں کے ماتحت ہم اپنے آپ کو فطری طور پر پاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ موافق ہیں، جب تک کہ اس کے مخالف ثبوت ہم نہ پہنچ جائے اور اس قسم کا ثبوت ہم پہنچانا ممکن ہے، کیونکہ انسانی انداز قطعی طور پر غیر یقینی ہوتا ہے۔ انسان کی نیکی اور اس کی مسرت کو ایک قیاس کرنے کے لئے ایک اور نفسیاتی سبب بھی ہے، جو وہ عمل کے اچھے اور بُرے پھل کی بصیرت میں پایا ہے، جو ایک قطعی فطری ایٹلاف کی بنا پر ہماری اخلاقی خیر و شر کی بصیرت کے ساتھ ہوتا ہے۔

بلکہ فطرت انسانی کے انضباطی اصولوں کا واضح طور پر دو قرار دینا فلسفہ اخلاق میں ایک اہم قدم ہے، کیونکہ یہ اس اساسی فرق کو نمایاں کر دیتا ہے جو دورِ حاضر کے انگلستان اور یونانی روحی دنیا کے اخلاقی فکر میں تھا۔ یہ فرق اس بنا پر اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ بلکہ عام اصول یعنی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا، روایت سے ماخوذ ہے، اور اس کا فطرت انسانی کے متعلق یہ خیال کہ یہ تسویقات کا ایک باقاعدہ نظام ہے، صراحتاً فلاطونی ہے لیکن فلاطونیت روایت اور یونان کے اخلاقی فلسفہ میں عام طور پر صرف ایک اصول یا حکمِ اراں قوت تسلیم کی گئی ہے، جس کو عقل کہا جاتا ہے، اب اس کے ضبط کو جس طرح سے چاہے سمجھا جائے۔ جدید اخلاقیاتی خیال میں جب پوری طرح پروا نہ ہو تو اس میں دو اصول برآمد ہوتے ہیں۔ عام عقل اور انائی عقل ضمیر اور محبت نفس۔ یہ ثنویت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، کلاسک کے یہاں معقول کردار کی بحث میں مبہم طور پر نظر آتی ہے۔ اور شیفسبری کی نیکی یا فضیلت کی ذمہ داری کے بیان میں مضمر

والیسٹن (۱۶۵۹-۱۶۲۳ء) کہ والیسٹن اپنی کتاب ”ایلیمن آف نیچر ڈیلینٹ“ (۱۶۲۳ء) میں تقریباً اسی طرح سے تسلیم کر چکا تھا۔ اس کتاب میں ہم پہلی مرتبہ اخلاقی خیر اور فطری خیر یا مسرت پر اس طرح علیحدہ علیحدہ بحث دیکھتے ہیں کہ گویا عقلی تلاش و جستجو کے یہ دو مقصد ہوں۔ ان کی ہمنوائی کو اخلاقی علم سے نہیں بلکہ مذہبی اعتقاد و ایمان سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ والیسٹن کا اخلاقی شہ کا نظریہ کہ شر

صحیح قضیہ کی عملی تردید پر مشتمل ہوتا ہے، کلا راک کی تعلیم کے سب سے زیادہ اوق حصہ سے بہت مشابہ ہے اور یہ بٹلر کے پسند آنے کے قابل نہ تھا۔ جو سختی کے ساتھ عام سمجھ کے مطابق رہتا ہے۔ مگر مسرت بالذات کے متعلق جو اس کا بیان ہے کہ یہ صحیح طور پر مستحسن غایت ہوتی ہے جو ہر صاحب عقل کی مقصود ہونی چاہیئے۔ بٹلر کی محبت نفس کے تعقل کے بالکل مطابق ہے۔ اور وہ اخلاقی حساب جس سے کہ والیسٹن لذات و آلام کا مقابلہ کرتا ہے، اور مسرت کے تصور کو کمی طور پر صحیح بنانے کی کوشش کرتا ہے، فلسفہ بنیتیم کی طرف پیش قدمی ہے۔

اگر ہم ضمیر اور محبت نفس دونوں کے اقتدار کا اُن کے فطری دعاوی سے علیحدہ کوئی سبب تلاش کرتے ہیں تو ہمیں بٹلر کے فلسفہ کا وہ جزو نظر آتا ہے جو ناقص طور پر بیان ہوا ہے۔ محبت نفس کی معقولیت کی نسبت وہ کسی تشریح و توجیہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ انسان کا بحیثیت ایک ذمی عقل مخلوق کے یہ فرض ہے، کہ مسرت کو غایت اصلی بنانے کے لئے اس پر غور کرے۔ لہذا انسان کا اپنی مسرت کو غرض بنانا ایک کھلا ہوا فریضہ ہے۔ ضمیر کی معقولیت ایک بالکل مختلف امر ہے۔ یہاں اس کے سامنے ایسے علمائے اخلاق کے کارنامے تھے جیسے کلا راک ہے، جنہوں نے اخلاقی اصولوں کو ریاضی کے ضابطوں کے طور پر عقلی وجدانات یا ضوابط سے ثابت کیا تھا۔ اس استدلال کو بٹلر صحیح تسلیم کرتا ہے، مگر اس کا اتباع نہیں کرتا۔ اس کو کلا راک کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ ہر قسم کے افعال میں ارادہ سے پہلے ایک قسم کی موزونی یا غیر موزونی ہوتی ہے، جس سے خدائی کردار کا تقین ہوتا ہے۔ اور اخلاقی فرائض صورت حال کی نوعیت سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاقی ضوابط وہ ہوتے ہیں جن کی معقولیت ہم پر متحقق ہو چکتی ہے۔ پس بدی فطرت و عقل دونوں کے منافی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ ہمارے فطرت کے کسی اصول کے مخالف ہوتی ہے۔ یا اینہم وہ کہیں اس مجدد معقولیت کے ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جس کا اخلاقی اصولوں کے سلسلہ میں وہ ذکر کرتا ہے۔ اس کا

طریقہ یہ ہے کہ نفسیاتی غور و فکر سے یہ پتہ چلائے کہ ہمیں کون سے احکام صادر کرتا ہے۔ وہ ان احکام کو بدیہہ ضابطوں اور اخلاق کے وجدانی اصولوں میں منتقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طریقہ سے آخر کار وہ اس نمایاں فرق کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو اخلاقی ہمتی اور ان نتائج کے مابین ہے۔ جن کی طرف عام مسرت کا خیال لے جاسکتا ہے۔ میں نے ”آخر کار“ اس لئے کہا ہے کہ بٹلر کے اخلاقی خیالات کے نشو و نما میں وجدانی اور افادہ اخلاقیات کے مابین بتدریج وہ اختلاف ہونے لگتا ہے جس سے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ جگہ لی ہے۔ ابتدائی مصنفین میں یہ اختلاف بہت ہی غیر نمایاں تھا۔ کلاٹرک کوکبر لینڈے کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ اور شیفٹسبری اخلاقی حاسہ کا معمولی حالت میں کچھ ایسا تعقل کرتا ہے جو ان افعال کو جوبی نوع کی مسرت کے لئے مفید ہوتے ہیں، فوراً پسند کر لیتا ہے۔ اور بٹلر کے نویں وعظ عفو تقصیر اس کی عبارت میں جس کو اوپر نقل کر آئے ہیں، ضمیر اور مرحمت کے عملی فرق کو ہنوز نظر انداز کیا گیا ہے۔ مگر بارہویں وعظ میں (جو ہمسایہ کی محبت کے اوپر ہے) ایک خفیف سا اشارہ ہے، لیکن (سرس کے دس سال کے بعد) ایسا جوبی کے تہ کے طور پر فضیلت کی حمایت شائع ہوئی ہے، اس میں یہ نہایت شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں وہ کہتا ہے کہ مرحمت اور اس کے فقدان پر اگر علمودہ علمودہ دیکھا جائے تو یہ کسی طرح سے کل فضیلت یا مصیبت نہیں ہیں۔ کیونکہ ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ جھوٹ، بیجا زیادتی اور ظلم کو برا سمجھیں اور بعض مواقع کی نسبت بعض پر مرحمت کو زیادہ ترجیح دیں۔ بلا لحاظ اس کے کہ کس کردار سے مسرت میں زیادتی ہوتی ہے یا مصیبت میں۔ بلکہ وہ تو مخالف نظریہ کو ایک حد تک ایسی غلطی کہتا ہے، جس سے شدید تر کوئی اور غلطی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ امر یقینی ہے کہ ظلم بدکاری قتل دغا بازی اور مروجہ آزاری کی بعض شدید ترین مثالوں سے بھی ظالم بدکاری موجودہ حالت سے یہ ظاہر نہ ہو کہ اس کو مصیبت زیادہ اور راحت کم ہے بلکہ بعض اوقات ممکن ہے کہ اس کے بالکل برعکس معلوم ہو۔

و شیفٹ می کے
نظریے کو ترقی دینا
ہے اور اس کو
باضابطہ بنایا جاتا
ہے۔

بلکہ کو اس امر کا یقین ہے کہ کسی مصنف نے فضیلت اور
مرحمت کے مابین اتنی کامل مطابقت ثابت نہیں کی جسا مندرجہ بالا
عبارت میں وہ مدعی ہے۔ مگر اسکو یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی بڑے اور
مشہور شخص نے کچھ اس طرح گفتگو کی ہے جس سے کسی بے خیال
اور بے پروا پڑھنے والے کیلئے اس غلطی میں مبتلا ہونیکا خطرہ ہے جسکو وہ

نمایاں کرتا ہے۔ غالباً جس مصنف کا یہاں پر حوالہ دیا گیا ہے وہ شیفٹسبری ہے۔
مگر وہ ٹیمپسن بھی ہو سکتا ہے جس نے اپنی کتاب
”انکوائری کا سنرنگ دی اور یچمن آف اور انڈیا
آف درجو“ میں قطعی طور پر فضیلت و مرحمت کو ایک
ثابت کیا تھا۔ یہ مطابقت ٹیمپسن کی کتاب ”نظام فلسفہ اخلاق“ میں
جو اس کے انتقال کے بعد ۱۷۹۴ء میں شائع ہوئی تھی، خفیف طور پر محدود
و مشروط ہے۔ اس کتاب میں شیفٹسبری کے عام نظریہ کو ایک حد تک کامل
ترقی دی جاتی ہے اور چند نئے نفسیاتی امتیازات بیان کئے جاتے ہیں
جس میں ”خاموش مرحمت“ (اور بلکہ فلسفہ کے مطابق) خاموش محبت نفس
کو شدید اور بے لگام جذبات سے علحدہ کیا جاتا ہے خواہ وہ اجتماعی ہوں
یا انفرادی۔ ٹیمپسن اخلاقی حس کے باقاعدہ اور باضابطہ بنانے والے فعل
پر زور دینے میں بھی بلکہ اتباع کرتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے
رحمانہ اور کریمانہ جذبات اخلاقی پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔
اور ان میں سنجیدہ و وسیع جذبات کو شدید و تنگ پر فوقیت حاصل ہے۔ وہ
کہتا ہے کہ سب سے عمدہ رجحان جس کو ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ پسندیدگی
کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، یا تو سنجیدہ و مستقل اور عام ہی خواہی کا ہے جس سے کہ
انسان ذوی العقول کے بڑے سے بڑے نظام کی زیادہ سے زیادہ مسرت کی خواہش کو
اپنا مقصود رکھتا ہے، یا اخلاقی فضیلت کی خواہش و محبت کا رجحان ہے، جو انسان کی عام
بھی خواہی کے رجحان سے علحدہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اخلاقی فضیلت کا مقتضی زیادہ تر عام ہی خواہی
ہوتا ہے۔ ان دونوں اصولوں میں باہم تضاد نہیں ہو سکتا اس لئے اس امر کا پتہ چلا نیکی

نمایاں کرتا ہے۔
ٹیمپسن
از ۱۷۹۴ء
تا ۱۷۹۷ء

کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کون بڑا ہے، پچیس اُن کو مساوی تسلیم کرنے پر مائل ہے۔ بعض ایسی قابلیتوں اور رجحانوں کو جو عواطف نیک سے فوری تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً حق شناسی صداقت، تحمل، احساس عزت وغیرہ کو صرف ثانوی طور پر پسندیدہ قرار دیا جاتا ہے۔ علوم و فنون جسمانی و ذہنی کمالات کو ان سے بھی ادنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان پر جو اظہار پسندیدگی کرتے ہیں، وہ صحیح معنی اخلاقی اعتبار سے نہیں کرتے۔ بلکہ احساس موزونی یا برتری کی بنا پر کرتے ہیں جس کو (بیز احساس عزت کو) اخلاقی احساس سے علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ سنجیدہ محبت نفس، پچیس کے نزدیک ایسی شے نہیں ہے، جو بجائے خود اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا باعث ہو۔ جو افعال محض محبت نفس کی بنا پر ہوتے ہیں اور ان سے کسی طرح پر نقدان مرحمت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یعنی ان سے دوسروں کو کوئی مضرت نہیں پہنچتی۔ وہ اخلاقی احساس کے مطابق پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کسی کے بھی مستحق نہیں ہوتے۔ اس کے ساتھ ہی وہ مسرت کے عناصر کی نہایت احتیاط کے ساتھ تحلیل کرتا ہے۔ اور اس سے وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انفرادی نفع کی حقیقی یاس حاسبہ اخلاقی اور مرحمت دونوں کے مطابق ہوتا ہے۔ اجتماعی و انفرادی خیر کے مابین شیفتسیری کی طرح ہمنوائی ثابت کرتے ہوئے پچیس کریمانہ جذبات کی قطعی بے غرضی پر اور زور دیتا ہے۔ شیفتسیری نے قطع طور پر ثابت کر دیا تھا کہ یہ عامیانہ مفہوم کے مطابق خود غرضانہ نہیں ہوتی لیکن خود اسی تاکید سے جو وہ اس لذت کے متعلق کرتا ہے، جو ان کے عمل میں لانے سے علیحدہ نہیں ہو سکتی ایک لطیف انائی نظریہ کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ جس کو وہ تین طور پر خارج نہیں کر دیتا، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ داخلی منفعت کریم النفس انسان کے لئے حقیقی محرک ہوتی ہے۔ اس کا پچیس یہ جواب دیتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جذبہ محبت سے انسان کو جو خاص خوشی ہوتی ہے وہ اسکے لئے اس امر کا محرک ہوتی ہے کہ اسکو باقی رکھے اور ترقی دے۔ مگر یہ لذت اسطرح بلا واسطہ حال نہیں ہو سکتی جطرح کہ اور لذات محض خواہش کرنے سے حال نہیں ہو سکتیں۔ یہ محض اس بالواسطہ عمل کے

کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے، کہ انسان دوسرے کی خیر کی بے غرضانہ خواہش کو پیدا کرے اور اُس کو عمل میں لائے، جو اس طرح پر محبت کی لذت کی خواہش سے ایک علیحدہ شے ثابت ہو جاتی ہے۔ وہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موت کا اندیشہ ان کی نسبت جن سے کہ انسان محبت رکھتا ہے، بجائے اس کے کہ ان کی عافیت کی نسبت اس کی خواہش کو کم کرے، اکثر اوقات اُس کو شدید تر بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ مثال محبت کی بے غرضی ثابت کرنے میں بالکل فیصلہ کن ہے، اور اس کی تائید اس شہادت سے کرتا ہے کہ قربانی و ایثار پر جو ہمدردی و ستحسان محسوس کیا جاتا ہے، وہ اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ یہ نفس پرستی کی ایک مہذب شکل سے مختلف شے ہے۔ اب صرف یہ امر غور طلب رہ جاتا ہے کہ اس دعوے سے کہ محبت پسندیدگی و امتحان کے لئے ایک مناسب و صحیح معروض ہے ایسے اخلاقی اصول یا فطری قوانین کا کیونکر استنباط کیا جائے، جو خارجی افعال کے متعلق امر و ناہی ہوں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ تمام وہ افعال جو عام خیر کا موجب ہوتے ہیں اور تمام وہ افعال جو عام خیر و فلاح کا باعث ہوتے ہیں، اگر بے غرضانہ محبت سے کئے جائیں تو ہماری پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہوں گے لیکن اگر وہ بے غرضانہ نہ ہوں تو کیا ہوگا۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت بیچیس قرون وسطیٰ کے مادی اور صوری خیر کے امتیاز سے کام لیتا ہے۔ جب کوئی فعل درحقیقت نظام معاشرہ کے لئے (جس حد تک کہ ہم اس کے میلان کا اندازہ کر سکتے ہیں) نفع بخش ہوتا ہے، یا اس کے کسی ایسے جزو کے لئے مفید ہوتا ہے، جو کل نظام کی خیر کے مطابق ہوتا ہے، تو اس کے فاعل کے محرک جو کچھ بھی ہوں، یہ مادی طور پر نیک ہوتا ہے جب کوئی فعل عمدہ جذبہ سے صحیح تناسب کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو یہ صوری اعتبار سے نیک ہوتا ہے۔ اس امتیاز کے بل پر بیچیس صدی عیسوی کے نقطہ نظر سے بعد کی افادیت کی طرف لوٹتا ہے۔ افعال کی مادی خوبی کے متعلق وہ صراحتاً وہ ضابطہ اختیار کرتا ہے جو بعد میں بنیتم کے یہاں اصول اساسی بن جاتا ہے،

اور یہ کہتا ہے کہ وہ فعل بہترین ہے، جو افراد کی بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کا موجب ہوتا ہے۔ اور وہ فعل بدترین ہے، جو اسی طرح بد حالی و بد بختی کا موجب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے جو خارجی حقوق فرائض کے اوپر بحث کی ہے، وہ اگرچہ باقاعدہ وضاحت و بحث میں پھلی اور بنیہتم کے بیان سے یقیناً ادنیٰ درجہ پر ہے، مگر اصولاً اس سے مختلف نہیں۔ صرف فرق اس قدر ہے کہ ٹیچسین افعال کی انفرادی مسرت کے میلان پر زیادہ زور دیتا ہے اور ان کی اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہونے پر صرف ثانوی اور محدود طور پر اشارہ کرتا ہے یہ بات بھی غور طلب ہے کہ وہ معاشرتی پیمانہ کو بھی حکومت کے قیام کا فطری طریقہ سمجھتا ہے، اور رعایا کی اطاعت و فرماں برداری کو ایک باہمی پیمانہ کے تابع خیال کرتا ہے، مگر اس ذیل میں وہ یہ بھی بیان کر دیتا ہے کہ ایک عمدہ اور یا انصاف حکومت کے قیام کے لئے رعایا کا اقرار قطعی طور پر لازمی نہیں ہے، اور نہ اس کا وجود کسی مضرت رساں قانون کی پابندی کو لازمی کرتا ہے۔

اخلاقی تعواطف سیاسی افادیت کی راہ میں ہیوم کی ترقی نہایت اہم ہے ہیوم اس وہم و رومی بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم حکومت کی اصل کی کھوج کا جنٹلون ہیوم اور صحرائوں تک پتہ چلاتے ہیں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابتدائے انسانوں کو ان کی مرضی کے

علاوہ اور کوئی شے مرئوس نہیں کرتی۔ اور بڑی تعداد کو ایک شخص کا ماتحت نہیں کرتی۔ مگر موجودہ زمانے میں حکومت کی جو اطاعت و فرماں برداری لازمی ہے، وہ وحشیوں کے اس قدیم اتفاق پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ اور تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقریباً عام تاریخی حکومتوں کی ابتدا، یا تو غصب سے ہوتی ہے یا فتح و غلبہ سے ہوتی ہے، اور یادوں سے۔ اور جن محدودے چند حالتوں میں مرضی کا بھی لحاظ کیا گیا ہے، ان میں یہ عموماً اس قدر بقاعدہ اتنی محدود اور دھوکے یا تشدد سے اس قدر مخلوط ہوتی ہے کہ اس کو کسی بڑی حد تک مستند نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ قدیم اور مستحکم حکومتوں میں عموماً محکموں کی رضا مندی شریک ہوتی ہے، لیکن محکوم یہ خیال نہیں کرتے، کہ

حکومت کو اُن کی رضا نے بنایا ہے، یا یہ کہ اُن کو اُس کے واپس لے لینے کا بھی حق حاصل ہے۔ کسی باغی کی طرف سے یہ عذر کبھی پیش کیا گیا کہ سن شعور کے بعد اُس نے سب سے پہلا کام یہ کیا تھا کہ اپنے فرماں روا کے خلاف علم بغاوت بلند کرے۔ لہذا ایمان کی پابندی حکومت کی اطاعت و فرمانبرداری کے فرض کی جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اصلی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے کہ یہ صحیح بنیاد ہے تو ہیوم یہ کہتا ہے کہ اطاعت اور وفاداری دونوں ایک ہی بنیاد پر قائم ہیں۔ یعنی معاشرۃ انسانی کی ظاہری اغراض و مفاد پر پس ہمیں ایک کو دوسرے کے اندر تحویل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ دونوں کی ذمہ داری کا جو ہم احساس رکھتے ہیں، وہ اُن کے معاشرت کے لئے غایت درجہ مفید ہونے کے ادراک پر مبنی ہے۔ ہیوم اور ٹیچیس کے اخلاقی نظریوں میں اصلی فرق یہی ہے کہ اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے مآخذ کو دونوں علیحدہ علیحدہ سمجھتے ہیں، ٹیچیس نے اگرچہ مادی خیر کا معیار یہ قرار دیا تھا کہ یہ انسان کی مسرت کے لئے مدد و معاون ہو مگر وہ خفیہ طور پر اس خیال پر بالکل چاہا ہوا تھا کہ نتائج عمل نہیں، بلکہ رجحانات اخلاقی پسندیدگی کے صحیح معروض ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اگرچہ اُس نے مرحمت کو شخصی فضیلت کے بیان میں سب سے بڑی منزلت دی تھی، مگر اُس نے اسی کو محض فضیلت قرار دینے سے اعراض کیا تھا۔ اور بلا تعریف و تشریح کے صفات کا ایک سلسلہ بیان کر دیا تھا (صدقت، تحمل، چستی، محنت فراست) جن کو اخلاقی احساس مختلف مدارج میں پسندیدہ سمجھتا ہے۔ اس سے ہیوم جیسی ذہانت کے انسان میں جو نفسیات میں اختیاری طریقہ استعمال کرنے کا بہت خواہشمند تھا، قدرتی طور پر یہ خواہش پیدا ہوئی کہ ان پسندیدگیوں کو جو شخصی فضیلت کے مختلف عناصر کے متعلق ہیں، کسی ایک مشترک اصول میں تحلیل کر دے۔ یہ امر کہ صرف قتل سے ایسے اصول مہیا ہو سکتے (جیسا کہ کڈ ورتھ کلازک اور دوسرے فلاسفہ کہتے ہیں) ہیوم اس کی شدت کے ساتھ تردید کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بعض اتفاقات نہایت ہی صحیح قتل یا قوتِ فضیلہ

کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس امر کے لئے کہ وہ ہم کو افعال کے مفید یا مضر مسئلہ سے آگاہ کرے، مگر صرف عقل ہی کسی اخلاقی الزام یا استحسان کے لئے کافی نہیں ہے۔ جرم کی ماہیت یا اصلیت کسی ایسے علاقہ میں نہیں ہوتی، جو عقل سے دریافت ہوتا ہے، مثلاً جیب ہم ناشکری کی مذمت کرتے ہیں، تو ہماری عدم پسندیدگی کی بنا محض خیر و شر کا تضاد ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم برائی کے بدلے میں بھلائی کرنے کو بھی اسی قدر برا جانتے ہیں۔ عقل کے ذریعے سے کسی فعل کے حالات و نتائج پر غور کرنے کے بعد جب ذہن اس کے متعلق کسی اخلاقی فیصلہ پر پہنچتا ہے، تو یہ کوئی نیا واقعہ یا علاقہ دریافت نہیں کرتا۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ معلومہ حالات و علاقہ پر غور کرنے سے ذہن کو عذوفت عزت یا نفرت استحسان یا الزام کا احساس ہوتا ہے، جس طرح سے کہ فطری حسن اگرچہ اجزا کے تناسب ربط و ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے، مگر یہ خوبصورتی کے کسی جزو یا عضو کے اندر نہیں ہوتا، بلکہ کل شے میں ہوتا ہے، جو مجموعی طور پر ایک ایسے صاحب عقل ذہن کے سامنے آتی ہے، جو ضروری مہذب حسیت کا مالک ہوتا ہے۔

پس اخلاقی پسندیدگی یا استحسان کی حقیقی بنیاد کس قسم کا احساس ہے؟ فلاسفہ نے محض محبت نفس کو اس کی بنیاد قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ مگر ہیوم کہتا ہے، کہ اس نظریہ کو اپنے اخلاقی عواطف پر فیصلہ کن اختبارات کر کے آسانی کے ساتھ رد کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہم اکثر ایسے افعال کی تعریف کیا کرتے ہیں، جو قرون پہلے دور دراز ممالک میں ہوتے ہیں اور ہمارے حریف سے بھی کوئی بہادری کا کام ظہور میں آتا ہے، تو اس کو بھی بنظر استحسان دیکھا جاتا ہے اگرچہ ممکن ہے اس کے نتائج ہمارے ذاتی مفاد کے بالکل مخالف ہوں، مختصر یہ کہ دوسروں کی مسرت و مصیبت میں ہمدردی کا ہونا فطرت انسانی کا ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے، جس سے زیادہ عام اصول دریافت ہونیکی امید نہیں ہو سکتی۔ اس ہمدردی سے اس استحسان کی کامل توجیہ ہو جاتی ہے، جو ان مختلف اوصاف پر کیا جاتا ہے، جن سے ہمارا شخصی فضیلت کا عام تصور قائم ہوتا ہے۔ ہیوم اس کو استقرآن ان اوصاف پر نظر ڈال کر ثابت

کرنا چاہتا ہے، جن کی عموماً فضیلت یا نیکی کہہ کر تعریف کی جاتی ہے۔ یہ یا تو مفید ہوتے ہیں اور یا خوشگوار خواہ فاعل کے لئے، یا اوروں کے لئے، وہ کہتا ہے کہ وفاداری عدالت صداقت دیانتداری اور دیگر اہم نیکیوں کو جو اخلاقاً استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، تو اجتماعی فلاح کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ یہی فریضہ اطاعت کی بنیاد ہے۔ وہ مثال کے طور پر عدالت کے متعلق ذرا تفصیل سے گفتگو کرتا ہے، اور یہ ثابت کرتا ہے کہ اُس کے اصول کی ذمہ داری فطرت انسانی میں تسویقات کے واقعی توازن اور اس حالت پر مبنی ہوتی ہے جس کے اندر لوگ واقف ہوتے ہیں، کیونکہ اگر لوگوں کی حالت کو بڑی حد تک بدل دو، یعنی جمیع افراد انی یا احتیاج کو پیدا کر دو یا سینہ انسانی میں کامل اعتدال یا انسانیت پیدا کر دو یا کامل طور پر عداوت اور ظلم پیدا کر دو جس سے عدالت بالکل معطل ہو جائے، تو تم اُس کے اصل جوہر کو فنا کر دو گے اور بنی نوع انسان اُس کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔ اس طرح پر اگر ہم ان خاص قوانین کو جانچیں جن سے کہ انصرام عدالت اور ملکیت کا تعین ہوتا ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوگا، کہ ان کی بنیاد محض اجتماعی مفاد ہی ہے۔ مثلاً اس اس امر کو کون تسلیم نہیں کرتا، کہ انسان جو کچھ اپنی محنت یا ہنر سے پیدا کرتا ہے یا بہتر بناتا ہے وہ ہمیشہ اُس کی ملکیت رہنی چاہئے، تاکہ لوگوں میں پہلے اپنے اندر اس قسم کی مفید عادتوں کے پیدا ہونے کا شوق ہو، اسی مفید غرض کیلئے ملک اولاد و اعزہ کو ورثے میں بھی پہنچانی چاہئے۔ اگر انسان چاہے تو اس کو بیعتا ہی سکتا ہے، اس سے تجارت اور لین دین عالم وجود میں آتے ہیں جو معاشرت انسانی کیلئے از بس ضروری ہیں۔ باہمی اعتبار و اعتماد پیدا کرنے کے لئے جس سے بنی نوع انسان کے عام مفاد کو ترقی ہوتی ہے، تمام معاہدے اور وعدے پورے ہونے چاہئیں اگر ان امور کا خیال نہ کیا جائے، تو ہمارے قوانین عدالت و ملکیت سے زیادہ لغو اور بیہودہ شے کوئی نہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ جزیوی قواعد اکثر خود ساختہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ بعض اوقات جب معاشرت کی اعراض کسی اصول کی طالب ہوتی ہیں، تو یہ اس امر کا تعین نہیں کرتے کہ کس قسم کا اصول

وضوح کیا جائے۔ اس صورت میں خفیف ترین تمثیلات سے بھی کام لیا جاتا ہے، تاکہ بے پروائی اور ابہام نہ ہو جو دائمی جھگڑوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح (اور کسی دوسری طرح سے نہیں) ہم قوانین دیوانی کے اُن تغیرات کو معقول ثابت کر سکتے ہیں جو ہر قوم کی سہولت کے مطابق فطری عدالت کو وسعت دیئے، روکنے اور اصلاح کرنے میں ہوتے ہیں۔ ہیوم یہاں اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس نظریہ کے متعلق یہاں ایک شک پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ناقابل انکار واقعہ ہے کہ ہم ظلم کو اس وقت بھی برا کہتے ہیں جب ہم کو اس کے مضر نتائج کی خبر بھی نہیں ہوتی۔ مگر وہ کہتا ہے کہ اس کی توجیہ اس طور پر ہو سکتی ہے کہ یہ تعلیم اور اکتسابی حادثہ پر مبنی ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض صورتوں میں وہ عام اصول جن کی بنا پر ہم تحسین و مذمت کرتے ہیں، امتیلاف تصورات کی بنا پر اصول افادہ سے بھی جس کے لئے ان کا ابتداء آغاز ہوتا ہے تجاوز کر جاتے ہیں۔

لیکن اگرچہ ہیوم کے فلسفہ میں افادہ بعض اہم فضائل کی بنیاد اور دوسروں سے جو تحسین منسوب کی جاتی ہے، اُس کا بہت بڑا ذریعہ ہے، مگر اخلاقی عواطف کی یہی ایک بنیاد نہیں ہے، اور بھی ذہنی اوصاف ہیں، مثلاً خندہ پیشانی اخلاق، حیا، جو بلا کسی افادہ یا کسی رجحان خیر کے دیکھنے والے کو اچھے معلوم ہوتے ہیں، اور اس کی پسند کا موجب ہوتے ہیں۔ اور وہ اُس مہرِ ردی کی بنا پر جو اُس کو انکی ذاتی لذت سے ہوتی ہے، جو یا تو اُس شخص کو ہوتی ہے، جس کے اندر یہ ہوتے ہیں، یا دوسروں کو ہوتی ہے، انھیں اچھا سمجھتا ہے۔ مرحمت جیسے مفید وصف کے متعلق بھی یہ ہے کہ فوری خوشگوار سی کی بنا پر اس کو ایک حد تک ہی پسند کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس محبت آمیز الزام سے ظاہر ہوتا ہے، جب کہ ہم ایسے شخص کو جو دوسروں کے پاس حد سے زیادہ تجاوز کر جاتا ہے، ضرورت سے زیادہ اچھا کہتے ہیں۔ چونکہ مرحمت اس صورت میں مفید نہیں بلکہ مضر ہوتی ہے، اُس لئے ہم اس کو مذموم سمجھنے سے باز نہیں رہ سکتے۔ مگر اس کی دلکشی قلب کو اپنی طرف اس طرح سے کھینچتی ہے کہ ہم اس کو

برابھی اس انداز سے کہتے ہیں جس کے اندر بہت سی تعریفوں سے زیادہ عزت پائی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ وہ افادہ جو پسندیدگی کا باعث ہوتا ہے، اُس کے لئے اجتماعی افادہ بھی ہونا ضروری نہیں اس میں شک نہیں کہ ہیوم کے استدلال کا سب سے زیادہ لطیف حصہ وہ ہے جس میں وہ اپنے نظریہ کی تائید میں ان اوصاف سے بحث کرتا ہے جن کو بذات خود ان کے لئے مفید کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کا سب سے کلبی صفت انسان کہتے ہی شک کے ساتھ فضیلت کی تردید کرے، اور اُس کو ایک بے اصل ادعا کہے مگر وہ سمجھ، احتیاط، جرأت، محنت، کفایت، شجاعت، عقل، فراست، تمیز کو پسند کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ نیز اعتدال، سنجیدگی، صبر، ثابت قدمی، ہوشیاری، نظم و ترتیب، آداب گفتگو، حسن و قنوت، جودت، فہم، قدرت، بیان کو بھی حقارت سے نہیں دیکھ سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اوصاف کو ہم زیادہ تر اس بنا پر پسندیدہ سمجھتے ہیں کہ جس شخص کے اندر یہ ہوتے ہیں، اُس کے کام آتے ہیں اور کلبی سے اُن کی تعریف کرنے میں درحقیقت وہ غیر خود غرضانہ ہمدردی ظاہر ہوتی ہے جس کے وجہ سے متعلق اُس کو شک ہے۔

اس حد تک اخلاقی قوت کو فعلی نہیں تخیلی سمجھا گیا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ ہیوم زیادہ تر اس کو اُسی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ ٹیچسن کی طرح خارجی فرائض کا ایک سلسلہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اور نہ وہ مختلف اوصاف کی اخلاقی قیمت کا تعین کرتا ہے، جن کو اخلاقی عطاوت پسندیدہ قرار دیتی ہے، اور ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کردار نیک کی اصلی بے غرضی پر ہیوم کا خیال بالکل واضح بھی نہیں تھا کیونکہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اپنی ابتدائی تصنیف میں وہ معمولی انسانوں میں سنجیدہ و مستقل عام خیر خواہی و خیر طلبی کے وجود سے انکار کرتا ہے، جس کو ٹیچسن معمولاً برترین محرک خیال کرتا ہے۔ عام طور پر تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی ذہنوں میں شخصی اوصاف خدمات یا ذاتی تعلقی سے علیحدہ بنی نوع انسان کی محبت کا کوئی جذبہ ہوتا ہی نہیں۔ لہذا معاشرتی محبت یا بنی نوع انسان کی اغراض کا پاس عدالت کا اصلی محرک

نہیں ہو سکتا۔ اپنی بعد کی تصنیف میں بھی وہ اس نظریہ سے واضح طور پر رجوع نہیں کرتا۔ مگر وہ اخلاقی پسندیدگی کو انسانیت اور محبت سے ماخوذ مانتا ہے اور بتکر کی طرح اس امر کو واضح طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ہماری کریمانہ تسلیقات میں ایک قطعی بے غرضانہ عنصر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ بھوک پیاس شہرت طلبی اور دیگر جذبات میں ہوتا ہے۔ دوسری طرف اس کا یہ خیال نہیں معلوم ہوتا کہ اخلاقی عطوفت یا مذاق محرک عمل ہو سکتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ یہ لذت والہ کا باعث ہو، اور اس اعتبار، مسرت یا کلفت کا موجب ہو۔ ان نظریوں کو ایک دوسرے کے مطابق کرنا مشکل ہے۔ مگر ہیوم اس امر کا نہایت شدت کے ساتھ دعویٰ کرتا ہے، (جس کی ہم کو اس سے توقع ہونی چاہئے تھی) کہ عقل عمل کی محرک نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اس تسویق کی جو اشتہا یا میلان سے ملتی ہے، رہبری کرتی ہے۔ اور وہ انسان کے عمل نیک کرنے کے لئے کم از کم اپنی بعد کی تصنیف میں) خود اس کی مسرت یا غرض کے علاوہ واضح طور پر کوئی اور موجب تسلیم نہیں کرتا۔ مگر وہ بلا دلیل کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کا نظریہ اخلاق جن فرائض کی سفارش کرتا ہے، (اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ اپنے کردار کے متعلق انسان کا سکون کے ساتھ غور و فکر کرنا اس کی مسرت کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے) ان سے فرد کی حقیقی غرض بھی پوری ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم اخلاقی شعور کو ایک خاص قسم کا جذبہ بھی تسلیم کر لیں، تو بھی ہیوم کے نظریہ پر ایک کھلا ہوا اعتراض وارد ہوتا ہے، جس کا وہ کوئی شافی جواب نہیں دیتا۔ اگر اخلاقی ذوق کی اصل دوسروں کی لذت کے ساتھ ہمدردی ہے، تو نیکی یا فضیلت کے علاوہ اور ایسی چیزوں سے یہ احساس نہیں ہوتا، جو لذت کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کا ہیوم صرف یہ غیر تشفی بخش جواب دیتا ہے، کہ بہت سے ایسے جذبات و عواطف ہیں جن کا احساس صرف صاحب فکر ذی العقول ہی کو ہوتا ہے، علاوہ بریں اس کی اخلاقی پسندیدگی کے تعقل کا ابہام، ان مفید و خوشگوار اوصاف کی فہرست سے ظاہر ہے، جن کو وہ پسندیدگی کے قابل خیال کرتا ہے جس میں محض ذہنی مواہب حقیقی اخلاقی فضائل کیساتھ

گڈ ٹڈ ہیں۔ لہذا یہ ایک فطری امر ہے کہ وہ اخلاقی عواطف کی مخصوص کیفیت کو ایک تشریح طلب واقعہ خیال کرے۔ اس مسئلہ کا حل اُس کے دوست اور ہم عصر ایڈم اسمتھ نے اپنی کتاب تھیوری آف مال سینسٹی منٹس (۱۷۷۶ء) میں پیش کیا ہے۔ ایڈم اسمتھ کی طرح سے ہمدردی کو آخری عنصر قرار دیتا ہے (۱۷۲۳-۱۷۹۰) جس میں کہ اخلاقی عواطف کی تحلیل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ خاص قسم کے اخلاقی ماحول کے فرض کرنیکی کوئی ضرورت نہیں۔ وہ نیکی کے خوش آئند نتائج کیلئے جو ہمدردانہ لذت ہوتی ہے، اُس کی واقفیت یا اہمیت سے بھی انکار نہیں کرتا جس پر کہ ہیوم زور دیتا ہے وہ اس امر کا بھی یقین رکھتا ہے کہ سخت ترین جانچ کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ ذہن کے انھیں اوصاف کو پسند کیا جاتا ہے جو یا تو خود اُن کے حامل کے لئے مفید و خوشگوار ہوتے ہیں، یا اوروں کے لئے۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ فطرت نے ہمارے عواطف پسندیدگی کو اس طرح پر ترتیب دیا ہے کہ وہ فرد و معاشرت دونوں کیلئے موجب سہولت ہیں، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ دراصل یہ عواطف کسی ادراک افادہ سے پیدا نہیں ہوتے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا ادراک اُن کو بڑھاتا اور اُن میں ایک طرح کی روح پھونک دیتا ہے۔ اور فراست عدالت و رحمت کے اہم واقعات میں ہمارا نیکی کے خوشگوار اثرات کا احساس ہماری پسندیدگی کا بہت کچھ اور اکثر اوقات بیشتر حصہ ہوتا ہے۔ بااں ہمہ یہ بات بہت دشوار معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے پاس انسان کی تعریف کے لئے اس سے زیادہ کوئی وجہ نہ ہو، جتنی کہ ایک درازوں والی الماری کے لئے ہوتی ہے۔ اور غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ کسی ذہنی رجحان کا مفید ہونا بہت کم اس کے پسندیدہ ہونے کی اولین بنیاد ہوتا ہے اور پسندیدگی کی عطوفت میں موزونی کا ایک احساس افادہ کے ادراک سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے۔

پس یہ احساس موزونی ہمارے اخلاقی احکام کا سب سے اہم اور لازمی جزو ہوتا ہے۔ دراصل اس قسم کے احکام دوسروں کے کردار و سیرت پر صادر کئے جاتے ہیں۔ اور اس حالت میں سب سے سادہ احساس موزونی

براہ راست دوسروں کے جذبات سے ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہے، جن کو مشاہدہ کرنے والا اپنے آپ کو اُن کی جگہ پر خیال کر کے محسوس کرتا ہے۔ دوسرے انسان کے احساس کے ساتھ اپنے احساس کی ہمنوائی کا شعور ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے، اگرچہ وہ احساس جس سے ہمدردی پیدا ہوتی ہو (جس کے معنی یہ ہیں کہ خود احساس ہمدردی) المناک ہو۔ اس قسم کی موافقت و ہمنوائی کا احساس پسندیدگی کے احساس اور اُن اظہارات اور افعال و اعمال کی اصل روح ہوتا ہے، جن کی شکل میں یہ بعد میں بدل جاتا ہے۔ دوسروں کے جذبات کو اُن کے معروضات کے مناسب خیال کرنا اُن کے ساتھ ہمدردی کرنے کے مرادف ہے۔ (مثلاً جو شخص میرے غم میں ہمدردی کرتا ہے اُس کے لئے میرے غم کو معقول تسلیم کرنا بھی لازمی ہے، اسی طرح سے ایک دیکھنے والا ایک جذبہ کو اُس وقت حد سے متجاوز کہتا ہے جب اس کا اظہار اس حد تک ہوتا ہے کہ وہ اس سے ہمدردی نہیں کر سکتا، اور اس وقت حد سے کم بتاتا ہے (اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا ہے) جب یہ اس سے کم ہوتا ہے، جتنا کہ دیکھنے والے کے ہمدردانہ تخیل کے موافق ہو۔ اس ظاہر اعتراض کا کہ ہم اکثر بغیر ہمدردی کے بھی پسند کرتے ہیں، وہ یہ جواب دیتا ہے کہ ایسی حالتوں میں ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے ہمیں ہمدردی کرنی چاہیے تھی۔ اگر ہم معمولی حالت میں ہوتے، اور صورت حال پر پوری طرح سے توجہ کرتے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ہم احباب کی ہنسی مذاق کو بنظر متحسّان دیکھتے ہوں اگرچہ ہم اس وقت ہنس نہ رہے ہوں، اور اُس وقت ہم پر سنجیدگی کا غلبہ ہو۔ کیونکہ ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اکثر ایسے مواقع پر ہم کو ہنسی میں شریک ہونا چاہئے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ نقطہ موزونی مختلف جذبات میں مختلف ہوتا ہے، کیونکہ بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے زیادتی زیادہ ناگوار ہوتی ہے، اور بعض اوقات کمی۔

احساس کے اندر واقعا ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے، بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے بھی یہ کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس شخص کے

عواطف میں داخل ہو، جس کا زیادہ تر تعلق ہو۔ اور نیز اُس شخص کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے، کہ اپنے جذبات کو اتنا کم کرے (کم از کم اُن کے خارجی علامات ہی کو بھی) جو دیکھنے والے کے احساس کا ساتھ دے سکیں۔ ایسے شخص کو جس سے اس آخری کوشش کا اس حد تک اظہار ہو، کہ اس سے تعجب بھی ہو، اور یہ اچھی بھی معلوم ہو، ہم انکار عن النفس اور ضبط نفس کی خوفناک اور قابل احترام نیکیاں منسوب کرتے ہیں۔ رحم دلی کی خوشنما نیکی اس حد تک ہمدردی پر مشتمل ہوتی ہے کہ یہ اپنی محبت و نرمی سے متحیر کر دیتی ہے۔ اس عمدہ فضیلت کی صورت میں دیکھنے والا رحم دل انسان کے جذبہ ہی سے ہمدردی نہیں کرتا بلکہ (۱) تو اس لذت سے ہمدردی کرتا ہے جو رحم دلی سے اُس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو اُس سے متمتع ہوتا ہے (۲) اُس احسانمندی سے جس کو یہ براہِ گنجتہ کرتی ہے

افعال نیک میں ہمدردی کے اس آخری عمل پر ہمارا احساس استحسان معنی ہوتا ہے۔ ہم کسی فعل یا فاعل کی اُس وقت تعریف کرتے ہیں جب وہ فعل یا فاعل تشکر کا صیغہ اور مسلمہ معروض ہوتا ہے، یعنی جب بے تعلق دیکھنے والوں کی حیثیت سے ہم اس احسانمندی کے ساتھ ہمدردی کرتے ہیں، جس کا فعل ان لوگوں میں باعث ہوتا ہے (یا معمولاً باعث ہو اکر تا) جو اس سے متمتع ہوتے ہیں۔ مگر ہم اُس وقت تک تیرہ دل سے احسانمندی کے ساتھ ہمدردی نہیں کرتے، جب تک کہ ہم کو ان محرکوں کے ساتھ بھی ہمدردی نہ ہو، جن کی بنا پر فعل کا وقوع ہوا ہے۔ لہذا احساس استحسان ایک مرکبِ عطفونف معلوم ہوتی ہے، جو دو جذبوں سے مل کر بنتی ہے۔ (۱) فاعل کے عواطف کے ساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی (۲) جو لوگ فاعل کے افعال سے مستفید ہوں، اُن کی احسانمندی کیساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی۔ آخر الذکر غالب محض ہوتا ہے۔ اسی طرح احساسِ منتِ خاطر و بدکردار کے احساسات کی براہِ راست مخالفت، اور جس شخص کو نقصان پہنچا ہے اُس کے غصہ کے ساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی سے بنا ہوتا ہے، جس کو ہم احساسِ عدالت کہتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا جزو وہ ہمدردانہ ناراضی ہوتی ہے، جو ہم کو اُس نقصان کی بنا پر جو کہ دوسرے کو پہنچا ہے،

خطا کا رکو سزا دلانے اور اُس سزا کو مستحسن سمجھنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس قسم کی سزا کی نسبت یہ کہنا کہ یہ اجتماعی نظام کے باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے، اس عطفوت کی ثانوی تائید ہے۔

اب تک ہم اپنے ان احکامات کی اصلی بنا تلاش کر رہے تھے، جو دوسروں کے کردار و عطفوت سے متعلق ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس قسم کے احکامات خود اپنے کردار پر صادر کئے جاتے ہیں، تو اُن کی توجیہ کے لئے اصلی عنصر کی ایک مزید پیچیدگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ضمیر کے عمل میں گویا کہ میں اپنے آپ کو دو شخصوں میں تقسیم کرتا ہوں، اور ایک خیالی شاہد کے احساس میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہوں، جو میرے کردار کو دیکھ رہا ہے۔ اصلی دیکھنے والے ممکن ہے، تعریف و مذمت میں غلطی کوں، کیونکہ ہمارے افعال و محرکات کے متعلق ان کا علم ناقص ہوتا ہے، لیکن غلط تعریف و تحسین سے بہت ہی ناقص اور سطحی مسرت ہوتی ہے، اور جب لوگ غلطی سے تعریف و تحسین کرنے سے باز رہتے ہیں تو ہم کو اس فرضی باخبر اور غیر جانبدار شاہد سے رجوع کرنے سے ایک حقیقی قسم کا اطمینان و آرام نصیب ہوتا ہے۔ اس طرح ہم میں قابل تعریف بننے کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، جو ہماری خواہش تعریف سے بالکل علمدہ ہوتی ہے۔ اسی طرح لائق مذمت بننے کا ایک خوف پیدا ہو جاتا ہے، جو ہمارے خوف مذمت سے بالکل ایک جدا شے ہوتا ہے۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہئے کہ ہم غلط الزام و مذمت کو غلط تعریف کی نسبت زیادہ محسوس کرتے ہیں۔ یعنی ہم کو غلط مذمت سے تکلیف زیادہ ہوتی ہے اور غلط تحسین سے اتنے خوش نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ اگر کھلم کھلا اقرار کر لیں، تو یہ غلط تحسین بالکل ختم ہو جائیگی۔ مگر غلط الزام سے اس طرح بچنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے دوسری صورت میں خیالی ناظر یعنی وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، باہر کے انسان کی شدت و شور کو سن کر متحیر و پریشان ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، اُس کے لئے

اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کبھی کبھی اس کو بیدار کیا جائے اور حقیقی ناظرین کی موجودگی اُس کو اپنا فرضیہ یاد دلائے جب حقیقی ناظرِ فدا رسی اور پاسِ خاطر سے کام لیتے ہیں اور غیر جانبدار قریب نہیں ہوتے تو اخلاقی عواطف کے خراب ہو جانے کا بہت بڑا امکان ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بین الاقوامی اخلاق اور فرقہ پرستانہ محاصمتوں کا اخلاق معمولی انفرادی اخلاق کے مقابلہ میں پست حالت میں ہے۔

نیز یہ کہ جو شخص انسان کے اندر ہے اس کا بیان ممکن ہے جذبہ اور محبتِ نفس کے داخلی اثر اور خارجی شخص کی رائے سے حقیقت کے خلاف ہو جائے۔ مگر اس قسم کے مخالطہ نفس کا فطرت نے اخلاق کے عام اصول کی صورت میں ایک عمدہ علاج رکھا ہے۔ یہ اصلی وجدانات نہیں ہیں بلکہ یہ دراصل اس تجربہ پر مبنی ہیں کہ خاص صورتوں میں ہماری اخلاقی استعدادیں اور تعریف و موزونی کی ہماری فطری حس کس شے کو پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتی ہے۔ اس قسم کے عام اصول کے لحاظ کو دراصل صحیح معنی میں فرض شناسی کا احساس کہتے ہیں۔ بغیر اس لحاظ کے کوئی انسان ایسا نہیں ہے جس کے کردار پر بھروسہ کیا جاسکے۔ کیونکہ لوگوں کا مذاق مختلف ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف سے کوئی بری نہیں۔ ایڈم اسمتھ تو یہاں تک کہتا ہے کہ عام اصولوں کا یہ لحاظ ہی ایسا اصول ہے جس کے زیادہ تر نئی نوع انسان اپنے کردار کو مطابق رکھتی ہے، مگر اس کو اُس کے عام نظریہ کے ساتھ تطبیق دینا مشکل ہے، (خصوصاً) اکثر فضیلتوں کی صورت میں جن میں کہا جاتا ہے کہ عام اصول بہت سی باتوں میں اس قدر ڈھیلے اور غیر صحیح ہوتے ہیں کہ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے کردار کی رہبری مقررہ اصولوں کے ذریعہ سے نہیں بلکہ ایک خاص مذاق کے ذریعہ سے ہو۔ مگر وہ کہتا ہے کہ اصول عدالتِ غایت درجہ صحیح ہیں اور یہ خارجی عمل کی انتہائی صحت کے ساتھ تعین کر دیتے ہیں۔ وہ ہم کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہے کہ اخلاق کے عام قوانین صحیح معنی میں خدائی قوانین ہیں، اور اگر داخلی معنی

فرضی غیر جانبدار مشاہد کی آواز کو ہم غور سے سنیں تو یہ ہم کو کبھی دھوکا نہ دیگا۔ مگر یہ بات مشکل سے کہی جاسکتی ہے کہ اُس کے نظریہ سے ان نتائج کے استنباط کے لئے شافی دلائل مل سکتی ہیں۔

فل اخلاقی عواطف | ہیوم اور ایڈم اسمتھ کے نظریات مجموعی طور پر بڑی
استلاف سے مرکب | حد تک اخلاقی عواطف کی اصل کے متعلق ان توجہات
ہوتے ہیں۔ | کو گویا پہلے سے بیان کر دیتے ہیں جو حال ہی میں افادی گروہ
میں رائج رہی ہیں۔ مگر یہ دونوں اخلاقی عواطف کی پیچیدگی

کام اندازہ کرنے اور یہ نہ تسلیم کرنے میں کہ ان عواطف کی ابتدا جو بھی کچھ ہو،
مگر اب ان کا اگر بہ تامل کیا جائے تو یہ دوسروں کے احساسات و تسویقات
کے ساتھ ہمدردی محض سے بہت مختلف ہیں غلطی کرتے ہیں۔ یہ ایسے
مرکب ہیں کہ گویا یہ کتنے ہی پیچیدہ مرکب کیوں نہ ہوں مگر براہ راست انکی
ہمدردی کے سادہ عنصر میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ان میں ہیوم اور ایڈم اسمتھ
ہارٹلے | دونوں سے ہارٹلے کو اختلاف ہے جس کی کتاب

(۱۷۵۹-۱۷۷۵) | آئزروویشن آف مین ہیوم کی انکاؤری سے پہلے (۱۷۷۹ء)
شائع ہوئی تھی۔ ہارٹلے کو زیادہ تر اس بنا پر اہمیت حاصل

ہے کہ وہ سب سے پہلے اور نہایت ہی سلیجھے ہوئے انداز میں ایٹلاف تصورات
کے قوانین سے ہمارے تمام پیچیدہ اور مہذب جذبات کی توجہ میں کام لیتا
ہے۔ وہ نہایت ہی عمدگی کے ساتھ اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ اس قسم
کے ایٹلاف کے متواتر اور متحدہ اثرات کی بنا پر لذات و آلام (۱) تمثیل (۲) حرص
(۳) خود غرضی (۴) ہمدردی (۵) محبت خدا (۶) اخلاقی حاسہ نے جس کے ابتدائی
لذات و آلام سے ترقی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی مصنفین
جنہوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ایٹلاف ذہنی مظاہر کے متغیر
کرنے میں نہایت ہی اہم ہے، وہ پہلا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بعض نہایت
ہی نمایاں نتائج کی طرف لاک نے توجہ کی تھی اور ہیوم کی مابعد الطبیعیاتی تعلیم
میں اُس کے عمل کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی، جس نے عدالت اور

دیگر غیر فطری فضائل کے بیان میں اس اصول کی طرف خفیف سا اشارہ بھی کیا تھا۔ کچھ سال قبل گے نے اخلاقی اور کریمانہ تسویقات کی موجودہ بے رخی کے متعلق پہنچس کے بیان کو تسلیم کر کے یہ دعویٰ کیا تھا کہ یہ (علم و شہرت کی خواہش، مطالعہ، شکار، کاشت و غیرہ کے شوق کی طرح) محبت نفس سے ایتلاف کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اس اصول کو پوری طرح اور باقاعدہ طور پر اخلاقیاتی نفسیات میں پہلے پہل مارٹلے ہی نے اپنی کتاب میں استعمال کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے ایتلاف کے متعلق یہ تعقل کیا تھا کہ یہ ذہنی مظاہر میں محض اختلاط ہی پیدا نہیں کرتا، بلکہ ان میں ایک طرح کی غیر گمبیاوی ترکیب بھی پیدا کرتا ہے، اور ایک ایسا مرکب بنا دیتا ہے، جو اپنے اجزاء و عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اُس کا نظریہ دراصل عضویاتی ہے اور جسم و نفس کی کامل مطابقت کو فرض کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ نخاعی جوہر میں مرکب ارتعاش کس طرح سے اُن اصلی ارتعاشات سے بنتے ہیں، جو آکھس میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن کے مطابق کس طرح سے حوصلے کے اعادے ایک ساتھ ہی یا یکے بعد دیگرے اصل احساسات کی نقول یا آثار کے باقاعدہ مجموعے پیدا کرتے ہیں، جو ایسے جذبات یا تصورات میں ملجاتے ہیں جو درحقیقت پیچیدہ ہوتے ہیں، اگرچہ بظاہر سادہ معلوم ہوتے ہیں۔

لذا ذات و آلام کی جو چھ قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں، ان میں سے ہر ایک ان سے بعد میں بھی ہوتی ہے اور پیچیدہ بھی ہوتی ہے جو سلسلہ کے اعتبار سے اس سے پہلے ہوتی ہیں، بلکہ یہ اپنے ماقبل کی اقسام کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اسی لئے چونکہ اخلاقی ماسہ کی لذات سب سے آخری ہیں، اس لئے یہ سب سے زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔

اپنی پیدائش کی پہلی منزل پر یہ زیادہ تر زبان کے ان خوشگوار و ناگوار ایتلافات پر مشتمل ہوتی ہیں، جن کو بچے نیکیوں اور بدیوں کے متعلق سنتے ہیں۔ ان کے ساتھ بتدریج اُن (غیر اخلاقی) تشفیات کے بھی آثار ملے ہوئے ہوتے ہیں جن کو انسان اپنی اور دوسرے کی نیکیوں سے حاصل کرتا ہے، جب لمساری و مرحمت کا نشوونما ہو چکتا ہے، تو یہ اُن کی فہرست میں اضافہ کرتی ہیں۔

جالیاتی تشفی سے ایک کا اور اضافہ ہوتا ہے، جو تمام فضائل کے ایک دوسرے کے ساتھ اور عالم کے حسن نظم و تکمیل کے ساتھ انتہائی موزونی رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ نیز ان امیدوں سے جو فریضہ کے پورا کرنے سے آئندہ انعامات کے متعلق ہوتی رہتی ہیں، ایک خیالی لذت فریضہ پورا کر نیکے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے، بغیر اس کے کہ یہ امیدیں انسان کو قطعی طور پر یاد رہیں۔ اور سب سے آخر میں مذہبی جذبہ عام مخلوط خوشگوار تصور و شعور میں ایک اور عنصر زیادہ کر دیتا ہے، جو ہم میں اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ہم اپنے نیک افعال و تاثرات پر غور کرتے ہیں۔ اسی قسم کا امتزاج آلام احساس جرم و پریشانی کا باعث ہوتا ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ہم اپنے عیوب پر غور کرتے ہیں۔

مگر ہمارے طے کی حسیت اُس کو لذات جسمانی کی مدح سرائی کی طرف نہیں لی جاتی، بلکہ اس کے نزدیک یہ واقعہ کہ یہ سب کی بنیاد ہیں، ان کے ادنیٰ ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ فطری سلسلہ میں جو شے پہلے ہوتی ہے، وہ اتنی کامل اور بڑی نہیں ہوتی، جیسی کہ بعد کی ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات تشل جو فطرت اور علوم و فنون کے حصول سے پیدا ہوتی ہیں، ادنیٰ ہیں، کیونکہ یہ عموماً ہماری اولین علمی لذات ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا مقصد بلند تر لذات کا پیدا کرنا اور ترقی دینا ہوتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو شخص انتہائی مسرت کو حاصل کرنا چاہتا ہو، اُس کو لذات حس یا تشل و حرص کو اپنا مقصد اصلی نہ بنانا چاہئے۔ یہ ادنیٰ لذات بھی اُس وقت زیادہ حاصل ہوں گی، جب ان کی تلاش کو ہمدردی خدا ترسی اور اخلاقی حس کے تابع کیا جائیگا۔ اس حد تک مذہب اور اخلاق کی حمایت میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ کلمہ کلماتی بنیاد پر قائم معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے بعد ہمارے طے یہ دعویٰ کرتا ہے، کہ معقول منفعت نفس کو بھی اولین مقصد بنانا خدا اور ہمسایہ کی محبت کی اعلیٰ لذتوں کو سرور دینے اور بھجوادینے پر مائل ہے۔ اس کا صحیح عمل یہی ہے کہ یہ ہم میں مرحمت تقویٰ اور اخلاقی حس کے رجحانات

پیدا کرے۔ لہذا ہمارا معیاری مقصد (جو غالباً اس دنیا میں حاصل نہیں ہو سکتا) یہ ہونا چاہئے کہ نفسیاتی اعراض کو تاج کرتے جائیں، یہاں تک کہ ہم نفس کو کامل طور پر مٹا دیں، اور خدا کی خالص محبت میں ڈوب جائیں تاکہ معقول محبت نفس خود کو فنا کر کے کامل طور پر تشفی پالے۔ کیونکہ ہمدردی، محبت خداوندی اور اخلاقی حس کی لذتوں میں انسان افراط و بابت بھی تصادم کے خطرے سے بے فکر ہو کر مشغول ہو سکتا ہے۔ تقویٰ اور عقلی مرحمت ایک دوسرے کو سہارا دیتے ہیں۔ ایسی ذات جس کی مرحمت بے پایاں ہے، یہ مرضی ہونی چاہئے کہ ہم اپنے اندر عام اور غیر محدود مرحمت پیدا کریں۔ دوسری طرف مرحمت اُس وقت تک جانبداری و خود غرضی سے بری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہم اپنے آپ کو فطرت الہی کے مقام پر نہ سمجھیں اور وہاں سے ہر شے کو دیکھیں مگر یہ کہ ہمدردی کی لذت کو محض اخلاقی حس پسند کرتی ہے اور عمل میں لاتی ہے جس کا یہ جزو اعظم ہیں۔

اس حد تک بارٹلے کی عملی تعلیم مجلاً شیفلٹسبری یا ٹچسین کے نظریہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور وہ واضح طور پر کہتا ہے کہ چونکہ مرحمت اصلی و اولیٰ مشعلہ ہے، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں اپنی حرکات کو اس طرح سے عمل میں لانا چاہئے کہ ہم زیادہ سے زیادہ مسرت اور کم سے کم مصیبت کا باعث ہوں جو کہ ہماری قوت میں ہے۔ یہ اجتماعی طرز عمل کا اصول ہے جس کی عام اور غیر محدود مرحمت تعلیم دیتی ہے۔ بارٹلے باوجودیکہ اس اصول کو بلاتامل تسلیم کرتا ہے مگر وہ کسی طرح سے بعد کی افادیت کی جانب پیش قدمی نہیں کرتا۔ چونکہ اپنے افعال کے نتائج کا اندازہ کرنے میں ہم کو دو قسمیں اٹھانی پڑیں گی اور پریشانیوں سے ساقط ہوگا، اس لئے ہم کو اس عام اصول کے بجائے چند اور اصول پیش نظر رکھنے چاہئیں۔ مثلاً (کتب مقدسہ پر عمل کرنے کے علاوہ) اپنی اور دوسروں کی اخلاقی حس کا لحاظ رکھنا چاہئے اور اپنی فطری حرکات میں نیک عتی و رحم پر نظر رکھنی چاہئے۔ اجنبی اشخاص پر اقربا کو اور کل بنی نوع پر مذہبی اور کریم النفس اشخاص کو ترجیح دینی چاہئے۔ صداقت کا لحاظ ضرور ہے، اور حکام کی اطاعت کو

لازمی سمجھنا چاہیے۔ یہ اصول زیادہ تر عمدی اخلاقیات میں ہماری رہبری کریں گے۔ اچانک مواقع پر جب عمدہ تمام نہ ہو سکتا ہو، اخلاقی عواطف کو ہمارا رہبہر ہونا چاہیے۔ لیکن جب اصولوں میں سے دو یا زیادہ میں تضاد ہو جس کا بظاہر امکان ہے تو فیصلہ کس طرح سے کرنا چاہیے اس کو ہارٹلے واضح نہیں کرتا وہ صرف مبہم طور پر یہ کہتا ہے کہ یہ اصول ایک دوسرے کو مستدل کریں اور روکیں۔ ایک دوسرے کو متاثر کریں اور ترجمانی کریں۔ اُس نے حاسہ اخلاقی کو جس طرح سے ماخوذ مانا ہے، اس سے بھی وہ وثوق پیدا نہیں ہوتا جس کا اُس کو احساس معلوم ہوتا ہے۔

نفسیات | بحیثیت مجموعی ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ اصول زندگی کے متین کرنے کی کوشش میں ہارٹلے مخلص معلوم ہوتا ہے، مگر وہ باقاعدہ زور جو باوجود انداز تحریر و بیان کے نقائص کے اُس کی نفسیات میں ایک دلچسپی پیدا کرتا ہے، اس سے

اخلاقیات

وہ کردار صائب کے معیار کے مسئلہ میں کام نہیں لیتا۔ اس مقام پر آکر اُس کا بیان مبہم و سطحی رجائیت سے دھندلا ہو جاتا ہے، جو اُس کو اس مسئلہ کی مشکلات کا مقابلہ کرنے سے باز رکھتا ہے۔ اسی قسم کی ایک سستی ایڈم اسمتھ کی تصنیف میں بھی نظر آتی ہے جب وہ نفسیاتی تحلیل سے اخلاقیاتی تعمیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں انگریزی ارباب فکر کی عقل کا زور صحیح معنی میں اخلاقیات کی طرف نہیں بلکہ نفسیات کی طرف مائل ہے۔ بلکہ ہیوم میں تو اخلاقیات نفسیات میں اس قدر جذب ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات خلط اصطلاحات کر جاتا ہے۔ چنانچہ ایک یاد و عبارتوں میں وہ بظاہر شدت کے ساتھ اخلاقی امتیازات کے حقیقی ہونے پر زور دیتا ہے۔ لیکن جب زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اُس کی اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کے سوا اور کچھ مراد نہیں ہے، جو انسان ایک دوسرے کے اوصاف کے لئے محسوس کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ احساسات کے مشاہدات و تجلیات کے قصے میں جو شیفتسبری کی بدولت اخلاقی فلسفہ میں

بہت نمایاں ہو گئے تھے، یہ اصولی سوال کہ کون سا طرز عمل صائب ہے؟ اور کیوں ہے کچھ پس پشت جا پڑے تھے، جس سے اخلاق کو ایک گونہ خطرہ تھا کیونکہ اخلاقی اصولوں کے بند رکھنے والی قوت جس وقت ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں (جس کے تسلیم کرنے میں بظاہر شیچین کو بھی تکلف نہیں معلوم ہوتا) کہ اُن کا احساس فطری طور پر اسی طرح سے مختلف اشخاص میں مختلف ہو سکتا ہے جس طرح کہ زبان کے ذائقے مختلف ہو سکتے ہیں۔ غائب ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہنا کہ فعل کی غایت سے عقل کو تعلق نہیں ہے، ہیوم کے اس نظریہ کے دوسرے طریق پر بیان کر دینے کے مساوی ہے کہ اخلاقی عظوفت کا وجود بجائے خود اُس پر کاربند ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اخلاقیات کو نفسیات میں گم کر دینے کے خلاف کسی نہ کسی صورت میں رد عمل ہونا ضروری تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ رد عمل فکر کے دو طریقوں میں سے ایک میں ہونا ضروری تھا۔ جو کلا راک اور کبیر لینڈ میں تو اس قدر پرسکون طور پر متحد اور بیکار شیچین میں جتنی طور پر ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے تھے۔ یہ یا تو اُن اخلاقی اصولوں کی طرف لوٹنے جن کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور انکی خارجی صداقت کا دعویٰ کر کے اُن کو غیر متضاد اور اصلی اخلاقی حقائق ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ یا یہ اس افادہ لذت کے لئے مفید ہونے کی طرف مائل ہو جس کا ہیوم نے اخلاقی عواطف کی اصل کے ذیل میں بطور ایک اصلی معیار کے حوالہ دیا تھا جس سے ان عواطف کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ یا اُن کی تصحیح ہو سکتی ہے۔ اول الذکر صورت کو پرائس ریڈ اور وجدانی گروہ کے اور افراد خاصی ہمنوائی کے ساتھ اختیار کرتے ہیں جو اب تک ہمارے یہاں قابل مصنف خیال کئے جاتے ہیں۔ دوسرے طریقے بہت کچھ اختلاف خیال و بیان کے ساتھ اُسی زمانے میں پہلی اور سینتم نے اخلاقیات و سیاسیات دونوں میں اختیار کیا ہے اور موجودہ زمانے میں افادیت کے نام سے رائج ہے۔

بعد کی افادیت | پرائس کی کتاب "ریویو آف دی چیف کو سیمینس اینڈ

پرائس
(۱۷۹۱ء) (۱۷۹۱ء)

ڈیفیکلٹی آف مارلس سسٹم میں ایڈم اسمتھ کی کتاب سے دو سال پہلے شائع ہوئی تھی۔ اخلاقی تصورات کو وجدانی صداقت یا ماہیت اشیا کے فہم سے ماخوذ جانے میں پرائس کڈورتمہ اور کلارک کے عام نظریہ کو زندہ کرتا ہے۔ مگر اس میں اور کڈورتمہ اور کلارک میں چند خاص فرق ہیں۔ جن کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کی توجیہ اخلاقیات کی اس ترقی سے ہوتی ہے جو پرائس اور کڈورتمہ و کلارک کے درمیانی زمانہ میں ہوتی ہے جس پر غور کرنے میں ہم اب تک مصروف تھے۔ اول تو وہ صواب خطا کا تقابل مفرد تصورات کے طور پر کر کے جن کی نہ تعریف ہو سکتی ہے اور نہ تحلیل ہو سکتی ہے (”صواب“ ”موزوں“ ”چاہیے“ ”فریضہ“ ”ذمہ داری“ کے تعلقات جو تقریباً مرادف ہی ہیں) کم از کم ان خلط مباحث سے توجہ دیتا ہے جن میں کلارک اور والیسٹن اخلاقیات اور ریاضیات یا طبیعی حقیقت کے مابین تمثیل پر زور دے کر مبتلا ہو گئے تھے۔ دوسرے اخلاقی شعور کا جذبی عنصر جس پر شیفسبری اور اس کے اتباع نے توجہ کی تھی، آئندہ سے بین طور عقلی وجدان کے ساتھ تسلیم ہوتا ہے، اگرچہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ اسکو اس کے تابع رکھا جاتا ہے۔ پرائس کے نزدیک صواب و خطا افعال کے حقیقی خارجی اوصاف ہیں۔ اور اخلاقی حسن و قبح ذہنی تصورات ہیں۔ اور یہ احساسات کی نمائندگی کرتے ہیں جو ذوی العقول میں کچھ تو اور اکات صواب و خطا کے لازمی نتائج ہوتے ہیں، اور کچھ ایک متغیر رہنے والی جذبی حیثیت کے۔ اس طرح پر عقل و حاسہ یا جبلت کردار نیک کے محرک ہوتے ہیں، اگرچہ عقلی عنصر اولیں اور سب پر غالب ہوتا ہے۔ پرائس بطلر کا اس میں بھی اتباع کرتا ہے کہ فاعل استحسان و مذمت کے اور اک میں واضح طور پر امتیاز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ افعال میں ان کے خطا و صواب کے اور اک کے ہمراہ ہوتا ہے۔ مگر اول الذکر و قوف آخر الذکر کی محض ایک نوع ہے کیونکہ کسی ایک میں بھلائی کا اور اک کرنا اس کا اور اک کے مساوی ہے

کہ اس کو جزا دینا مناسب ہے۔ وہ ریڈ کی طرح یہ بیان کرنے میں بھی ہوشیاری سے کام لیتا ہے کہ فاعل کی خوبی کلیتہً اُس کی نیت یا اُس کے فعل کے صورتی صواب پر مبنی ہے۔ ایک شخص کو ایسی برائی کے لئے مورد الزام نہیں گردانا جاتا جس کی اُس نے نیت نہ کی ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کو کسی ایسی دانستہ غفلت پر الزام دیا جائیگا جس نے کہ اُس کو اپنے حقیقی فریضہ سے لاعلم کر دیا ہے۔ جب ہم فضیلت کے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ موریا کلارک کے مقابلہ میں پراس اخلاقیات کے ابتدائی اصول کے بیان کرنے میں زیادہ سستی سے کام لیتا ہے۔ اس کی وجہ شیفتسبری اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پراس جس شے کے ظاہر کرنے کے لئے زیادہ پریشان ہے وہ عام مرحمت کے اصول کے علاوہ اخلاق کے انتہائی اصولوں کا وجود ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس اصول یا معقول محبت نفس کے اصول کی تردید کرتا ہے اس کے برعکس وہ ان دونوں کی بد اہمیت ظاہر کرنے کیلئے بہت کچھ زحمت اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کا ہم کو اس طرح ناقابل انکار طور پر وجدان ہوتا ہو، جتنا کہ یہ ہے کہ مسرت خواہ وہ ہماری جو یاد و سروں کی اس کی تلاش و ترقی صواب ہے۔ مگر اُس کو بلکہ ساتھ اس بارے میں اتفاق ہے کہ احسانمندی، صداقت، ایفائے وعدہ اور عدالت بلا لحاظ اس کے کہ یہ مسرت کے لئے مفید ہوں واجب العمل ہیں اور جب وہ اس مشکل کے ساتھ سینہ سپر ہوتا ہے جس سے بلکہ کتر آگیا تھا، یعنی اُن فرائض کے متعلق ہمارے عام اخلاق کو ایک واضح حقیقت کی صورت میں تحلیل کرنا تو وہ کام کی دشواری کی بنا پر اخلاقی شہادت کا عقل کو حکم نہیں بنانا بلکہ عام سمجھ کو بنانا ہے۔ چنانچہ صداقت کے فریضہ کے دعویٰ کرتے وقت وہ اس قصیدہ کی بد اہمیت ثابت نہیں کرتا کہ ”بیع بولنا چاہیے“ بلکہ استقرار عام اخلاقی رائے کے حوالہ سے یہ استدلال کرتا ہے کہ ہم یہ کہہ بغیر نہیں رہ سکتے کہ خلوص میں ایک حقیقی راستبازی ہوتی ہے۔ اس کا طرح

عدالت یعنی نیکی کے اس جزو سے بحث کرتے وقت، جس کا کہ ملکیت سے تعلق ہے، وہ رومی اصول قانون کے اُن اصول کو جن کا تعلق حق ملکیت پہلے قبضہ محنت میراث و ہبہ سے ہے، قانون کے اساسی حقائق کے طور پر کلیتہً تسلیم کر لینے کے لئے تیار ہے۔ اس طرح پردہ جزوی طور پر اور ایک حد تک محسوس کے بغیر اخلاقیات کے شعبے میں فلسفیانہ طریقہ نئے اس عام تغیر کی جانب پیشدستی کرتا ہے، جس کو ہم ریڈ کے نام سے منسوب کرتے ہیں، جو عام فہم کے فلسفہ کا بانی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ پرائس چونکہ شیفسبرمی اور بٹلر کے بعد لکھ رہا ہے، جو فطرت انسانی کی بنیاد پر تسویقات کی واقفیت کو ثابت کر چکے تھے، اس لئے اُس کا بیان کڈ ورتھ اور کلا راک کی نسبت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کہ نیک لوگ جو افعال صائب اختیار کرتے ہیں اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ افعال صائب ہوتے ہیں۔ اور وہ اس بارے میں یہاں تک غلو کرتا ہے، کہ اُسکے نزدیک اُس فعل کی اخلاقی قیمت کم ہو جاتی ہے، جو فطری رجحان کی بنا پر کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ ریڈ | اس آخری امر کے متعلق ریڈ اپنی کتاب "ایسیزان دی سائنس" (۱۸۹۶ء) | ایکلوپا ورس آف ہیومن مائنڈ (۱۸۸۷ء) میں ایک ایسا نتیجہ بیان کرتا ہے جو فہم عام سے بہت مطابق ہے اور

صرف اس امر کا مدعی ہے کہ ایسا کوئی فعل اخلاقاً خیر نہیں ہو سکتا، جس میں صواب کا لحاظ کوئی اثر نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ ریڈ کی اخلاقی نفسیات پرائس سے زیادہ بٹلر کے اصول کے مطابق ہے۔ بٹلر کی طرح سے وہ (۱) عمل کے عقلی اور حکماں اصول اور (۲) غیر عقلی تسویقات، جن کے ضبط و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے، کے مابین ایک عقلی اور اساسی امتیاز سمجھتا ہے۔ اور اُس کے ساتھ ہی وہ یہ کہتا ہے کہ آخر الذکر جس حد تک فطری ہوتی ہیں، اُن کا ایک جائز حلقہ عمل ہوتا ہے۔ یہ فرد و معاشرت کی فلاح کے لئے مفید ہوتی ہیں بلکہ انسان جیسی مخلوق میں عقلی اصول کا ناگزیر و لازمی تتمہ ہوتی ہیں۔ عمل کے ان غیر عقلی جزوئیں وہ (۱) تو میکائیکی عادات اور جبلتوں میں

انتیاز کرتا ہے جو بغیر ارادہ یا نیت یا خیال کے عمل کرتے ہیں، اور (۲) ان حیوانی اصول میں جو ارادہ و نیت پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن ان غایتوں کے تعین میں جن کے یہ محرک ہوتے ہیں، نفسی تمیز یا عقل کو فرض نہیں کرتے۔ انسان کے اصلی حیوانی اصول کا وہ بٹلر سے زیادہ صحت کے ساتھ اصطلاح کرتا ہے، اور وہ پہلے درجہ پر تو اشتہات کو رکھتا ہے۔ (۱) ان کی علامت یہ ہے کہ یہ وقفاتی ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ جیمنی کی حس ہوتی ہے (ب) خواہش محدود منی میں۔ ان میں بڑی یہ ہیں۔ قوت کی خواہش، تفوق کی خواہش، عزت کی خواہش، خواہش علم۔ (۳) تاثرات یا جذبات جو کہ بھی اور لیمبی دونوں افعال کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کریمانہ تاثرات کی عام خصوصیات یہ ہیں کہ جذبہ خوشگوار ہوتا ہے۔ اور اس امر کی خواہش ہوتی ہے کہ اپنے معروضات سے نیک کی جائے۔ اسی طرح سے لیگمانہ تاثرات کے لئے غیظ اور بیچینی لازمی ہے۔ جس کیساتھ ایذا رسانی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہاں بھی ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے، اور اضطراری و عمدی دونوں انتقامی جذبوں کو اپنے حلقہ میں دیگر اصلی و فطری تسویات کی طرح سے جائز سمجھتا ہے۔ دوسری طرف اکتسابی خواہشیں عموماً بیکارہی ہیں بلکہ موزی و شرمناک بھی ہوتی ہیں۔ ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے، اور حکمراں اصول میں وہی ثنویت تسلیم کرتا ہے، جو بٹلر کے نظریہ میں اساسی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ بحیثیت مجموعی انسان کے اپنی خیر کا لحاظ رکھنے کو (جو بٹلر کی محبت نفس ہے) اور احساس فریضہ کو (جو بٹلر کے یہاں ضمیر ہے) دو علیحدہ عقلی اصول خیال کرتا ہے، اگرچہ اکثر ان کو ایک اصطلاح یعنی عقل کے تحت سمجھا جاتا ہے۔ پہلے اصول کی تشریح و اثبات کی وہ بہت کوشش کرتا ہے، جو میوم کے اس نظریہ کے مخالف ہے کہ عقل کا یہ کام نہیں ہے، کہ وہ اس امر کا تعین کرے کہ ہم کو کس غایت کی جستجو کرنی چاہیے۔ یا بالفاظ دیگر ایک غایت کو دوسری پر ترجیح دینا عقل کا کام نہیں ہے۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ خیر ایسا تصور ہے جس کا صرف ایک صاحب عقل جاندار کو تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تمام جزئی خواہشوں کی تجرید اور موجودہ احساسات کے گزشتہ و آئندہ

احساسات سے موازنہ پر مشتمل ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ایک ذی عقل جاندار کو بحیثیت مجموعی اپنی خیر کا تصور اس کی خواہش کے بغیر ہو سکتا ہے، اجتماع تفتیشیں ہے، اور اس قسم کی خواہش کو فطرتاً تمام جزئی اشتہاؤں اور جذبوں کو قابو میں رکھنا چاہیے۔ یہ معقول طور پر اخلاقی قوت کے بھی تابع نہیں کی جاسکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ فضیلت یا نیک بحیثیت مجموعی میری مسرت کے منافی ہے (جو ایسی دنیا کے اندر نہیں ہو سکتا، جس کے اندر اخلاقی حکومت ہوتی ہے) تو اس کو دو خرابیوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا پڑتا ہے کہ آیا یہ موقوف بننا بہتر ہے، یا بد معاش بننا۔ خود اخلاقی قوت کے متعلق ریڈ کا بیان پرائس کے بیان کے مطابق ہے۔ افعال کے صواب یا اخلاقی ذمہ داری کا ادراک کرنا عقلی اور فاعلانہ ہی نہیں ہوتا۔ جس کو ریڈ فعل و فاعل کے مابین ایک ناقابل تحلیل نسبت خیال کرتا ہے۔ بلکہ جو راہ صواب معلوم ہوتی ہے۔ اس کی طرف ارادہ کو دیکھ لینا بھی ہے۔ دونوں فلسفی یہ کہتے ہیں کہ افعال میں یہ ادراک صواب و خطا فاعل کے ادراک استحسان و ملامت کے ہمراہ ہوتا ہے، اور نیز ایک خاص قسم کے جذبہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے مگر پرائس تو اس جذبہ کو زیادہ تر لذت و الم خیال کرتا ہے۔ جو اس قسم کے لذت و الم سے مماثل ہوتا ہے، جو طبعی حسن و قبح سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ریڈ زیادہ تر اس کو نیک فاعل کے لئے کریمانہ جذبہ احترام و ہمدردی اور بدکردار فاعل کے لئے ان کے برعکس پر مشتمل سمجھتا ہے۔ جب اخلاقی حکم انسان کے اپنے افعال پر صادر ہوتا ہے، تو یہ لذت بخش نیک نیتی ایک اچھے ضمیر کی شہادت بن جاتی ہے، جو انسانی لذتوں میں سب سے زیادہ خالص ہے۔ ریڈ یہ کہنے میں اہتمام سے کام لیتا ہے کہ اخلاقی قوت (سوائے بہت ہی ابتدائی جہان کے) خلق نہیں ہے اس کے لئے تربیت تعلیم و عمل (جس کے لئے معاشرت لازمی و ناگزیر ہے) اور عادت کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ اخلاقی حقیقت تک پہنچ سکے۔ اس کو پرائس سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس کو حاسہ اخلاقی کہا جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس لفظ سے ہم محض احساسات و تصورات کا نہیں، بلکہ

اصلی حقائق کا مبداء و ذریعہ سمجھیں یہاں وہ اس اہم سوال پر توجہ کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ آیا اخلاقی استدلال کے مقدمات عام احکام ہوتے ہیں یا انفرادی۔ کیونکہ لفظ حاتمہ سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ انفرادی ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ خود اس مسئلہ میں مذہب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ اخلاقی طریقہ کو قیاسی کہتا ہے، مگر وہ اصل حکم کا بھی ذکر کرتا ہے کہ یہ فعل صواب یا خطا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیات کے لئے کسی حکمی طریقہ کا مقرر کرنا ریڈ کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس کی رائے تو یہ ہے کہ کردار انسانی میں یہ جاننے کے لئے کوئی شے صواب اور کوئی خطا ہے، ہمیں صرف ایسی حالت میں ضمیر کے احکام کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ ذہن مطمئن ہوتا ہے اسی لئے اگرچہ وہ ابتدائی اصول کی ایک فہرست پیش کرتا ہے جس سے انسان کی عام اخلاقی آرا کا تعین ہو سکتا ہے، مگر اس کے کامل ہونے کا اسکو دعویٰ نہیں ہے۔ علاوہ ان اصول کے جن کا عام طور پر فضیلت سے تعلق ہے مثلاً یہ کہ (۱) کردار میں صواب و خطا ہوتے ہیں۔ مگر (۲) ہم کو صرف ارادی کردار (۳) میں اپنے فریضہ کے جاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ (۴) اور خود کو تحریصات سے محفوظ رکھنا چاہیے، جن کی بنا پر اس سے منحرف ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ریڈ پانچ اساسی اصول بیان کرتا ہے، ان میں سے پہلا محض عقلی محبت نفس کا اصول ہے، کہ ہم کو کمتر خیر کے مقابلہ میں برتر خیر کو ترجیح دینی چاہیے۔ اگرچہ یہ کمتر کے مقابلہ میں بعد میں حاصل ہو، جس کا ذکر ریڈ کی اخلاقی قوت کو محبت نفس سے تین طور پر علحدہ کر لینے کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ تیسرا اصول عام حرمت ہے، جس کو کچھ مبہم و اذنی ضابطہ کی صورت میں بیان کیا ہے، کہ کوئی شخص محض اپنی خاطر نہیں پیدا ہوا، چوتھا محض صوری اصول ہے، کہ صواب و خطا سب کے لئے ہر حالت میں ایک ہی ہونے چاہئیں، جو خارجی اخلاق کے تمام نظامات سے تعلق رکھتا ہے۔ پانچواں اصول مذہبی فریضہ تجویز کرتا ہے، کہ خدا کی حرمت و اطاعت کرنی چاہئے۔ پس جس اصول سے معاشرتی

فریضہ کے متعلق کوئی متعین رہبری ہوتی ہے، وہ دوسرا ہے کہ جس حد تک ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری تخلیق سے فطرت کا کیا منشا ہے، اس حد تک ہمیں اس منشا کے پورا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مگر جب ہم اس اصول کو عمل میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو یہ قیاسی اغراض میں بیکار محض ثابت ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اصول بحیثیت مجموعی ایک سیدھے سادے انسان کے ضمیر کے باقاعدہ کرنے میں کچھ زیادہ مفید نہیں ہیں۔ نہ ان کی کمی اس بحث سے پوری ہوتی ہے، جو وہ اس کے بعد ایک باب میں عدالت کے متعلق کرتا ہے۔ وہ ہیوم کے خلاف شدت سے استدلال کرتا ہے۔ کہ (۱) مختلف قسم کے نقصان جن کی عدالت مخالفت کرتی ہے (آزار جانی، آزار خاندانی، آزادی پر محدود دعامد کرنا عزت پر حملے خلف وعدہ) وجدانی طور پر فطری حقوق کے ایٹلافات معلوم ہوتے ہیں اور اجتماعی خیر کا کوئی شعوری حوالہ نہیں ہوتا۔ اور (۲) حق ملکیت اگرچہ خلقی نہیں بلکہ اکتسابی ہوتا ہے، مگر یہ زندگی کے فطری حق کا لازمی نتیجہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ذرائع زندگی پر ایک حق ہوتا ہے، اور آزادی کے فطری حق کا، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو اپنی اس محنت کے ثمر پر حق ہے، جس میں اس نے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ کی ہو۔ مگر وہ عدالت کے واضح و قطعی مقالوں کے ظاہر کرنے کی کوئی کوشش نہیں کرتا، جن سے ان حقوق کا حقیقی حالتوں میں اجتماعی افادہ کا معیار آخری کے طور پر حوالہ دیئے بغیر تصفیہ ہو سکے۔

ڈیوگلڈ اسٹوارٹ | جب ہم ریڈ کے سب سے زیادہ بااثر شاگرد ڈیوگلڈ اسٹوارٹ (۱۸۵۷ء) کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو اس کے یہاں بھی اخلاقی اصولوں کے بیان میں اسی قسم کی کوتاہی نظر آتی ہے۔ (۱۸۶۱ء)

(کم از کم معاشرتی فریضہ کے شعبہ میں) اس کی کتاب "فلاسفی آف دی ایکٹوائیڈ مارل پاورس آف مین" (۱۸۶۸ء) میں بتلواورید کا عام نظریہ ہے (اور ایک حد تک پراسس کا بھی) مگر نظریہ کو زیادہ صحت

و با قاعدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ انداز بیان دلکش ہے، اور اخلاقی نفسیات میں کچھ اصلاحات کی ہیں۔ لیکن اپنی طرف سے کوئی اہم اضافہ یا ترمیم نہیں کی۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ عدالت مرحمت سے علیحدہ ہے، مگر عدالت کی تعریف کرنے کے وقت وہ غیر جانبداری کے عام تصورات سے آگے نہیں بڑھتا، جس کو ہر ایسے اخلاقی فلسفہ میں جگہ ملنا ضروری ہے، جو عام طور پر عمل میں لانے کے لئے اخلاقی اصول مقرر کرتا ہو، خواہ افادہ اصول پر یا کسی اور اصول پر۔ بعد میں اس میں شک نہیں، دیانت یا راستبازی کو عدالت کا ایک شعبہ کہتے وقت وہ یہ اخلاقی مقالہ بیان کرتا ہے، کہ مزدور اپنی محنت کے ثمر سے متعجب ہونے کا حق رکھتا ہے، اُس کے نزدیک کامل حقوق ملکیت اسی اصول پر مبنی ہیں۔ محض قبضہ سے ایک عارضی حق ملکیت پیدا ہوتا ہے، اور اُن کے استعمال میں رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اور اصولوں میں سے وہ صرف راست گوئی اور ایفاءئے وعدہ سے بحث کرتا ہے۔ اُن کو بیان کرتے وقت وہ جس چیز کو زیادہ تر دکھانا چاہتا ہے، وہ یہ ہے کہ فہم انسانی میں اتنا دہ کے اندازوں سے علیحدہ صداقت کی ایک فطری اور جلیبجت ہوتی ہے۔ باہمی گفتگو میں خلوص کی ایک فطری تحریک ہوتی ہے اور اسی بنا پر شہادت پر ایک فطری یقین اور باہم اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ مواعید پورے کئے جائیں گے۔ صداقت کے اندر ایک دلکشی ہوتی ہے، اور دروغ گوئی و خلاف وعدہ میں ایک مسلمہ بے انصافی جو خارجی نتائج سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی وہ ایسا اصول بیان نہیں کرتا، جس کی پابندی وضع و مطلق طور پر لازمی ہو، اور اس قدر صحیح ہو جس سے کہ عملی طور پر رہبری ہو جائے۔

پس بحیثیت مجموعی یہ کہنا پڑتا ہے کہ ریڈ اور اسٹیورٹ نے ایسے علم اخلاق کی ترقی میں، جس سے جیسا کہ وہ مدعی ہیں، اخلاق کے وہ اصول جو ہم تک پہنچے ہیں بدیہی اور اولیں اصول سے عقلی طور پر مستنبط ہو سکیں کوئی مہتمم بالشان حصہ نہیں لیا۔ اسی جہت میں زیادہ اولوالعزمی کے ساتھ

دہیویل

(۱۷۹۶ء)

(۱۷۹۶ء)

دہیویل نے اپنی کتاب "ایلمنٹس آف مارٹل" (۱۷۹۶ء)

میں کوشش کی مگر اس کوشش کو بھی کچھ زیادہ کامیاب نہیں

کہا جاسکتا۔ دہیویل کا عام اخلاقی خیال اپنے اسکاٹی

مستندین سے زیادہ اس مقام پر اگر مختلف ہوتا ہے

جہاں کہ ہم اس کو کانٹ سے متاثر ہوتا ہوا دیکھتے ہیں (یعنی محبت نفس

کو علیحدہ عقلی و حکمران اصول کے طور پر متروک کرنے، اور اس بنا پر سرت

کو فریضہ سے علیحدہ فرد کے لئے معقول غایت تسلیم کرنے سے انکار

کرنے میں) عقل اخلاقی جو اس طرح سب پر غالب آجاتی ہے پانچ انتہائی

اصول بیان کرتی ہے، یہ حسب ذیل ہیں۔ مرحمت، عدالت، صداقت، طہارت

اور نظم۔ تھوڑی سی تصنیف تان سے یہ عدالت کے پانچ بڑے حصوں کے مطابق

کرنے جاتے ہیں۔ شخصی یا ذاتی حفاظت (کیونکہ مرحمت اس قسم کی بددینی کے

مخالف ہے، جو عموماً شخصی نقصانات کا باعث ہوتی ہے) ملکیت، تہذیب،

ازدواج و حکومت۔ پہلے دوسرے اور چوتھے اصول کا تعلق انسانی حرکات کی

بالترتیب تین بڑی اقسام سے ہے۔ اس طرح سے یہ فہرست دو اور عام اصول

کے اضافہ کے بعد کچھ باقاعدہ تکمیل کی سی شان رکھتی ہے۔ لیکن جب ہم

اور غور سے دیکھتے ہیں، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصول نظم یعنی اطاعت حکومت سے

سجیدگی کے ساتھ وہ استبدادیت مراد نہیں ہے، جو بظاہر اس سے مستر شیع

ہوتی ہے، اور جس کا انگریزی عقل سلیم شدت کے ساتھ انکار کرتی ہے۔ عدالت

کے ضابطہ کو نامکمل طور پر غیر متعین زبان میں بیان کیا گیا ہے کہ "ہر شخص کو

اپنی ہی چیز لینی چاہیے" اس میں شک نہیں کہ دہیویل اس کی اس طرح پر

تشریح کرتا ہے، کہ اس آخری ضابطہ کی عملی طور پر مروجہ قانون سے ترجمانی

ہونی چاہیے، اگرچہ وہ اس تناقض میں مبتلا ہو کر یہ کہنے لگتا ہے کہ یہ قوانین

کے صواب و خطا کے جانچنے کا حیار ہے۔ اصول طہارت یہ ہے کہ

جاری فطرت کے ادنیٰ حصے اعلیٰ حصوں کے تابع رہنے چاہئیں۔ یہ محض

حسی تسویقات پر عقل کے تفرق کو ظاہر کرتا ہے، جو کہ خود معقول اخلاقی کے

تعقل میں موجود ہے، جس کو ایسی ذات پر استعمال کیا جاتا ہے، جسکی تسویقات کے عقلی فرضینہ سے منحرف ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ پس مختصر یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسے واضح و اساسی وجدان کی تلاش کریں، جو مسرت کی فکر سے علیحدہ ہو، تو ہم کو دیویول کی تعلیم میں ایک صداقت کے اصول کے سوا (جس میں انیلے و عدہ بھی داخل ہے) اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اور اس کا بھی جب بغور مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس کی بدابہتی نوعیت کا فور ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ دعویٰ نہیں کیا جاتا کہ یہ اصول عملی طور پر غیر محدود ہے، بلکہ صرف یہ کہا جاتا ہے، کہ اُس کی حدود مقرر کرنا اچھا نہیں ہے۔

اس کتاب کے طبع میں اُن زندہ مصنفین کے ساتھ بحث میں پڑنا داخل نہیں ہے، جو اخلاقی و بدانیات کے نظریہ کی مدعی ہیں، اور جن کی تعلیم کو بٹلر اور ریڈ کی تعلیم کے ساتھ محقق کیا جاسکتا ہے۔ مگر میرا خیال ہے کہ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وجدانی مذہب کی تعلیم نے اس صدی کے وسط تک اتنی استیلا و مطابقت کے ساتھ ترقی نہیں کی جیسی کہ امید تھی۔ یہ بات اُس کے اساسی اصول یا اخلاقی استدلال کے اُن اصول سے ظاہر ہے، جن کا وجدانی طور پر علم ہوتا ہے۔ اور اس گروہ کے فلاسفہ کا پہلی اور بنیہتم کی افادیت سے جو جھگڑا ہوا ہے، اگر وہ زیادہ تر فرضیہ کے مواد کے تعین کے متعلق ہوتا تو اس میں شک نہ ہو کہ یہ حضرات مجبور ہوتے، کہ ان اصول اور اس طریقہ کی جن کے مطابق علمی نتائج استنباط کر سکتے ہیں قطعی و کامل تعریف کرنے کی سنجیدہ و باقاعدہ کوشش کریں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ وجدانیہ اور افادیہ کا اخلاقی قانون کی جزئیات متعین کر نیکے طریقے میں جو اختلاف ہے وہ اس اساسی اختلاف کی وجہ سے اور بھی بڑھ گیا، جو اخلاقی ذمہ داری کے متعلق پیدا ہو گیا تھا۔ پہلی اور بنیہتم اس کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ارادہ پر واقعی لذات و آلام کا محض نتیجہ ہے، جو اخلاقی اصول کی پابندی یا عدم پابندی کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اس کے ساتھ ہی وہ ہتھیسیں کی رائے سے بھی متفق ہیں کہ عام مسرت، ان اصول کی آخری غایت و معیار رہنے اور عام مسرت کے تصور کو انھوں نے واضح و قطعی بنانے کی یہ

تعریف کر کے کوشش کی ہے کہ یہ لذت سے الم کی زیادتی پر مشتمل ہے (ان کے نزدیک لذات دالام میں مدت یا شدت کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہوتا) ان کی تعلیم میں اس طرح سادہ اور بظاہر واضح تصور استعمال ہونے سے ایک دلکشی کا انداز پیدا ہو گیا۔ اور لذت اور اس کی مخالف مقدار الم سے اخلاق کے ان دونوں اساسی سوالوں کا حل ہو گیا کہ ”صائب کیا ہے؟“ مجھے راہ صواب کیوں اختیار کرنی چاہئے؟“ لیکن چونکہ ان جوابوں میں جو اسطرح سے ایک نظریہ کے طور پر خیال کئے جانے لگے ہیں منطقی ربط نہیں ہے، اس لئے اس ظاہری وحدت و سادگی میں درحقیقت ایک ایسا اساسی اختلاف مضمر ہے جس سے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ پریشانی پیدا ہو گئی ہے۔

فک۔ افادیت | پیلے کے فلسفہ کی جدت (اور بنیتقم کے بھی) اصول قائم کرنے میں نہیں بلکہ جو بنیات کے بیان کرنے کے طریقہ میں

ہے۔ پیلے اس امر کا کسکھلا اعتراف کرتا ہے کہ وہ ابراہیم لکری جدید و مفید گریٹشیاں اور بے ڈھنگی کتاب ”لائٹ آف نیچر بر سوڈ کار بین منت ہے۔ اس کتاب میں ہم ہر شخص کی ذاتی تشفی بلکہ امید تشفی جو دراصل اس کے تمام محرکات کا سرچشمہ ہوتا ہے عام خیر سے جو ایسی جڑ ہے جس سے کہ کردار اور عواطف عزت کے تمام اصول کی شاخیں پھوٹتی ہیں فطری دینیات کے واسطہ سے غسلسک دیکھتے ہیں جس سے کہ تشفی فطرت کی فیاضانہ نیکی کی شرح ہوتی ہے۔ مگر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ نئے میلانات ترجیحی سے پیدا ہوتے ہیں یعنی ہم کو اشیاء کی طرف میل اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ یہ اکثر دوسری خواہشوں میں معاون ہوتی ہیں خصوصاً اخلاقی حاستے اس طرح پر پیدا ہوتے ہیں نیز مرحت بھی جس کا تعقل وہ ایک ایسی لذت کے طور پر کرتا ہے جو نفع رسانی سے حاصل ہوتی ہے اور ہمارے لئے ایسے افعال کا محض اس بنا پر باعث ہوتی ہے کہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں۔ مگر اس کے خیال کے بموجب یہ امر بھی صحیح رہتا ہے کہ انسان کی ذاتی مسرت لذات و تشفیات کا مرکب ہونے کے سنی میں اس کے افعال کی انتہائی غایت ہوتی ہے، اور وہ بہت احتیاط

کے ساتھ اس امر کی بھی تشریح کر دیتا ہے، کہ تشفی یا لذت میں اگرچہ کمیت کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، مگر کیفیت میں ایک ہی ہوتی ہے۔ خواہ انسان گانے سن کر محظوظ ہو یا تماغے دیکھ کر، یا لذیذ غذا میں کھا کر، یا پسندیدہ و مستحسن کام انجام دے کر، یا خوشگوار تخیل میں مصروف ہو کر۔ نیز یہ کہ عام خیر سے اُس کی مراد مسرت کی ایسی مقدار ہے جس میں ہر وہ لذت جو انسان کو اپنے ہمسایہ کے ساتھ غلی کی کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اضافہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس میں ہم کو پہلی کی افادیت کی تمام خصوصیات نظر آتی ہیں یعنی (۱) لذت کا خالص کمی اندازہ (۲) اخلاقی اصول کی یہ پرکھ کہ یہ عام لذت کے لئے مفید ہوں (۳) انفرادی لذت کو عام محرک قرار دینا (۴) ایک قادر مطلق و رحیم و حکیم ذات کے ارادے کو محرکات اور اصول کے مابین رشتہ ارتباط قرار دینا۔ لیکن فکر کے انفرادی و اجتماعی مسرت کے مذہبی ربط میں ایک خاص قسم کہ استدلالیت ہے، جس سے پہلی کی عقل اعراض کرتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے چونکہ درحقیقت انسان صاحب اختیار نہیں ہوتا، اس لئے اُس کو اپنے اعمال کی جراثیمز بھی نہیں ملتی۔ اس لئے خدائی انصاف یہ ہونا چاہئے کہ مسرت سب پر سادی حصوں میں منقسم ہو۔ اس لئے میں اپنی مسرت میں صرف اس طرح پر زیادہ سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہوں کہ میرا کردار ایسا ہو کہ اُس سے اس عام ذخیرہ میں جس میں سے کہ قدرت تقسیم کرتی ہے زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ پہلی کے فلسفہ کا سادہ خاکہ ایک پشت پہلے گئے کے مقدمہ کے مندرجہ ذیل اقتباس میں ملتا ہے، جو اُس نے کنگیس اور جین آف ایول کے اُس ترجمہ پر لکھا تھا، جو لائے (سلاسل) کیا تعارفیہ فیصلت کا تصور یہ ہے کہ زندگی کو ایک اصول کے تابع رکھا جائے۔ یہ اصول کل فہمی العقول کے افعال کی ایک دوسرے کی مسرت کے متعلق رہبری کرے اور ہر شخص اس کا پابند ہو۔ پابندی کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ہوتی ہے، جس کا کرنا یا نہ کرنا مسرت کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ ارادہ خداوندی

یا مرضی ہوا جس حد تک یہ دوسروں کی نسبت انسان کے طرز عمل کی دہری کرتی ہے) فضیلت کا قریبی اصول یا معیار ہے۔ مگر خداوند تعالیٰ کی ماہیت پر غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ بنی نوع انسان کے پیدا کرنے سے اس کا منشاء اس کے علاوہ اور کوئی نہ تھا کہ اُن کو مسرت حاصل ہو۔ لہذا میرا طرز عمل جس حد تک کہ بنی نوع انسان کی مسرت کا وسیلہ ہو سکتا ہے اُس کو ایسا ہونا چاہیے، کہ مسرت بنی نوع فضیلت کا معیار ہو سکے۔

پہلی (صفحہ ۶) مگر اس بنیاد پر ذرا مکمل فلسفہ پہلے پہل پہلی نے مرتب کیا ہے جو اس کی کتاب پرنسپلس آف مارشل اینڈ پولیٹیکل فلاسفی (صفحہ ۱۷۷) میں ملتا ہے، وہ ابتدا پر بسند ہی کی توفیق سے کرتا ہے، اس کے معنی اسی ایسے شدید محرک سے متاثر

ہونے کے ہیں جو کسی اور کے حکم سے عالم وجود میں آیا ہو۔ اخلاقی پابندی کی صورت میں حکم خدا کا تعین الہامی کتب اور فطرت کی روشنی دونوں سے مل کر ہوتا ہے۔ مگر پہلی یہ کہتا ہے کہ الہامی کتب کا کام اس قدر اخلاق کی تعلیم نہیں ہے جتنا کہ اُس کی مثال سے تشریح کرنا اور نئے احکام اور بیشتر یقین کے ساتھ اُس کو نافذ کرنا ہے۔ فطرت کی روشنی اس کی وضاحت کرتی ہے اور خداوند اپنی مخلوق کی مسرت پاتا ہے۔ اس لئے اُس کا طریقہ اخلاقی مسائل کے حل کرنے کے متعلق یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اس امر کا اندازہ کرتا ہے کہ افعال میں عام مسرت کے بڑھانے کا رجحان ہے یا کم کرنے کا۔ اس طریقہ پر جو ظاہر اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اور جو اس فوری مسرت پر مبنی ہوتے ہیں، جو مسلمہ جرائم سے حاصل ہوتی ہے (مثلاً ایک دو اتمہ بد معاش کے سر پر گھونسہ رسید کرنا) ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وہ وضع قوانین میں عام اصول کی ضرورت پر زور دیتا ہے، اور عہدہ عادات کے قائم کرنے اور اُن کے باقی رکھنے کی اہمیت جتنا کہ ایک حد تک جزئی افعال کے نتائج کا اندازہ کرنے کی دشواری سے پہلو بچاتا ہے۔ اس طرح افادی طریقہ اُن تحسین یا رجحانات سے بچ جاتا ہے جو بظاہر دیگر فلاسفہ کو اُس میں

نظر آتے تھے پہلی نے اس کو جس طرح سے استعمال کیا ہے، اس میں تو یہ محض مردجہ اخلاقی و قانونی امتیازات کی تشریح اور صلاحیت کی واضح بنیاد کو ظاہر کرتا ہے، جو قانون و اخلاق کے اکثر مسلمہ اصول کی تائید کرتی ہے، اور عقل سلیم کے ساتھ مل کر بعض پریشان کن کارستانیہ مسائل کے لئے حل فراہم کرتی ہے۔ مثلاً "فطری حقوق" ایسے حقوق بن جاتے ہیں جن کا عام پاس حکومت کے رواج کے بغیر بھی مفید ہوگا۔ برخلاف عارضی حقوق جن کا افادہ حکومت کے رواج پر مبنی ہے۔ اس معنی میں انفرادی ملکیت فطری ہے، کیونکہ یہ محنت ہنروری اور تحفظی احتیاط کے لئے مفید ہے۔ اگرچہ ملکیت کے واقعی حقوق ملک کے قانون کی پابندی کرنے کے عام فائدہ پر مبنی ہوتے ہیں جس سے ان کا تعین ہوتا ہے۔ اسی طرح بہت سی دشواریاں فرائض صداقت و ایمانداری کے متعلق حل ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کے فرائض اور ایسی امیدوں کے پورا کرنے کی ذمہ داری جو عہدہ دلائی گئی ہوں، کو کھلی و جزئی فوائد پر مبنی قرار دینے سے بہت سی دشواریاں حل ہو جاتی ہیں تاکہ عیارانہ بے عنوانیوں، اور دہم آمیز خدشات سے بچا جاسکے۔ اسی طرح سے مسلمہ جنسی اخلاق کی افادی بنیاد کو قرار واقعی طور پر واضح کیا گیا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں پہلی کا طریقہ اکثر ایسے استدلالات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے جو بیرونی اور قدیم قرطری فکر سے متعلق ہیں۔ مثلاً وہ خیرات سے مستفید ہونے کے لئے محتاجوں کے دعوے کی بنی نوع انسان کی نیت کا حوالہ دے کر تائید کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ انھوں نے متفقہ طور پر ایک مشترکہ مدد اسی لئے علیحدہ کر دی ہے، "یادہ تعدد از دواج کی اس طرح غفلت کرتا ہے کہ وحدت فی ازدواج باری تعالیٰ کے منشا کا ایک جزو ہے، کیونکہ اسی وجہ سے مردوں اور عورتوں کی مساوی تعداد پیدا ہوتی ہے، بعض مقامات پر اس کا بیان افادی ملحوظات کے متعلق ناقص و بقیاعدہ ہے، اور معمولی قسم کے مواعظ بلکہ ادنیٰ مباحثہ تک پست ہو جاتا ہے۔

بنیتیم اور اسکی وحدت معقولیت اور طریقے کے مکمل ہونے میں بنیتیم کی افادیت

جامعت

(۶۸۷ء)

(۶۸۸ء)

پیلی کی افادیت پر بین فوقیت رکھتی ہے۔ وہ ہمیشہ افعال

پر محض ان کے لذت بخش و المناک نتائج کے لحاظ سے

غور کرتا ہے، خواہ وہ توقعی ہوں یاواقعی۔ اور وہ اس

ضرورت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ ان نتائج کا باقاعدہ

و مکمل رجسٹر بنانا چاہیے، جو عوام کی اخلاقی رائے کے اثر سے پاک ہو جس کا

اظهار معمولاً تحسین و مذمت کے الفاظ سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ان تمام نتائج

کی، جن کے ذریعہ سے وہ کردار کا اندازہ کرتا ہے، تجربہ سے تحقیق ہو سکتی

ہے، (کیونکہ وہ ایسے لذات و آلام ہوتے ہیں جن کو اکثر آدمی محسوس کرتے ہیں

اور سب کے سب، ان کے محسوس ہونے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں) اس لئے

بہتیم کے طریقہ سے جتنے سیاسی و اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کی ہر نقطہ

پر عملی تجربہ سے جانچ ہو سکتی ہے۔ بہتیم کا خیال ہے کہ ہر شخص بتا سکتا ہے کہ غذا

جنسی اور عام جو اس کی لذتوں، دولت، قوت، استعجاب، ہمدردی، افراد

و معاشرت کی خیر خواہی کی لذتوں کی اس کے نزدیک کیا قیمت ہے، اور

ان کے مطابق آلام اور آلام محنت و بیماری کی کیا قیمت ہے۔ اور اس کا بھی

وہ خاصی طرح سے قیاس کر سکتا ہے کہ دوسرے ان کی کیا قیمت سمجھتے ہیں۔

لہذا اگر ایک بار یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تمام افعال کا تعین لذت و الم سے ہوتا

ہے، ان پر حکم بھی اسی معیار کے مطابق لگانا چاہیے تو وضع قانون اور انفرادی

کردار کے فن کا بظاہر وسیع سادہ اور تجربی بنیاد پر تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہم کسی

فعل کے اچھے یا بُرے رجحان کی تحقیق کر رہے ہوں تو ہمیں ان اشخاص میں سے

کسی ایک کو لے کر ابتدا کرنی چاہیے جن کی اعراض اس سے براہ راست متاثر

ہوتی ہوں، اور اول ہر قابل امتیاز لذت و الم کی قیمت کا اندازہ کرنا چاہیے، جو

اس سے عالم وجود میں آتا ہوا معلوم ہوتا ہو۔ ہمارے لئے ان احساسات

کی شدت و مدت دونوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ نیز ان کے یقینی

و غیر یقینی ہونے کا، مگر شدت سے علیحدہ کیفیت کے کسی مفروضہ فرق کا لحاظ

رکھنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر لذت کی مقدار مساوی ہو تو بچوں کا کمیل

اور نظم برابر ہے۔ پس ہمیں ان اولین نتائج کی اہمیت و صفائی پر غور کرنا ہے یعنی اس امر پر کہ ان میں اس امر کا رجحان ہے کہ یہ ایک قسم کے احساسات کا باعث ہوں اور یہ رجحان نہیں ہے کہ اس کے مخالف قسم کے احساس کا باعث نہ ہوں۔ اس کے بعد اگر ہم ان تمام لذات و آرام کی قیمتوں کو جمع کر لیں جن کی اس طرح پر تحقیق ہوئی ہے، تو لذتِ عالم کے سوا سب زیادہ ہونے سے ہم کو اس شخص کے متعلق اس فعل کا اچھا یا برا رجحان معلوم ہونا چاہیے گا۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجہ کو اس امر کی توقع نہیں ہے کہ ہر اخلاقی حکم سے پہلے اس عمل کو پوری طرح پر انجام دینا چاہیے۔ مگر وہ کہتا ہے کہ یہ ہمیشہ پیش نظر رہ سکتا ہے جس قدر ہم اس عمل سے قریب تر ہوں گے اسی قدر ہمارا اخلاقی استدلال زیادہ صحیح ہوگا۔

فرض کرو اس امر کا یہ طریق بانا تعین ہو گیا کہ کونسا فعل خاص حالات میں بہترین رجحان رکھتا ہے۔ اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہوگا کہ انسان کے لئے اس پر عمل کرنے کے واسطے کونسا محرک ہونا چاہیے۔ اس سوال کے کسی مفید جواب تک پہنچنے کے واسطے ہمیں لذات و آلام کا مختلف نقاط نظر سے علتِ فعلی یا وسائل کی صورت میں اصطفا ف کرنے کی ضرورت ہے، یا اسی سلسلہ میں نتیجہ جو نام زیادہ لیتا ہے، کردار کے اصول کے موجبات کی جن کی پابندی کے لئے یہ محرک ہوتے ہیں۔ لوگ مفید اصول کی طرف لذات و آلام کے خیال سے واقفاً تین طرح پر مائل ہوتے ہیں (۱) معمولی فطرت کے مطابق جو کسی ارادہ کے دخل سے خواہ انسانی ہو یا خدائی عیداً متغیر نہیں ہوتا (۲) حکام اور جموں کے عمل سے جو فرمانروا کے ارادہ کی تعمیل کرنے کے لئے متحرک کئے جاتے ہیں۔ (۳) قوم کے اتفاقی اشخاص کے عمل سے جو اپنے فطری رجحان کے مطابق عمل کرتے ہیں یعنی نتیجہ کی اصطلاح میں طبعی سیاسی اور اخلاقی یا عامی موجب سے ان پر وہ مذہبی موجب کا اضافہ کرتا ہے، یعنی وہ لذات و آلام جن کی ایک اعلیٰ و غیر مرئی ذات کے ہاتھ سے براہ راست توقع ہوتی ہے۔ بادی النظر میں ممکن ہے کہ ان فوق الارضی نتائج کے تسلیم کرنے سے ایسا معلوم ہو کہ نتیجہ کا فلسفہ ارضی تجربہ کی سادہ و ظاہر مینا د سے بلند ہوتا ہے جس کی

بنیاد پر یہ ہماری توجہ کا خاص طور پر مستحق ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مذہبی امیدوں اور اندیشوں کو صرف اس حد تک لیتا ہے جس حد تک کہ یہ واقعا انسانی ذہن پر محرک کے طور پر عمل کرتے ہیں، اور اس لحاظ سے ان پر غور کرنا، اور ان کا اندازہ کرنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اور محرکات کا۔ وہ خود کسی قادر مطلق وحیم و کریم ذات کے ارادہ کو منطقی طور پر انفرادی و اجتماعی مسرت میں تعلق قائم کر سکتے کے لئے استعمال نہیں کرتا، اس طرح وہ اپنے فلسفہ کو بلاشبہ سادہ کر دیتا ہے، اور فطرت اور کتب الہامی سے نزاعی نتائج اخذ کرنے سے بچتا ہے جس میں سبلی کا فلسفہ پھنسا ہوا ہے۔ مگر یہ فائدہ بہت گراں قیصر حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی اصول کے موجبات جنکی پابندی اجتماعی مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوگی، ان تمام افراد کے لئے ہمیشہ کیونکر کافی ہوں گے جن سے پابندی مطلوب ہے۔ اس سوال کا بنیتم اپنی کسی کتاب میں کافی جواب دینے کی کوشش نہیں کرتا اپنی سب سے پہلی کتاب میں وہ اس بات کو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ جس فائدے کو انسان فقیناً ہمیشہ کافی محرک پائے گا، وہ خود اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ اور اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ نتائج کا نسبت زیادہ مکمل علم اس کو یہ بتائے گا کہ صحیح محرک ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر وہ عام مسرت کو مقصود بناتا ہے۔ اپنی وسیع تصانیف کے اکثر حصوں میں وضع قانون اور دستوری نظریہ کے اندر وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض اشخاص کے مفاد ہمیشہ اپنے اپنے جنس کے مفاد سے اس وقت تک متصادم ہوتے رہیں گے، جب تک سزاؤں کی یا قاعدہ ترتیب و تنظیم سے ہم حق تلفی نہ کرنے ہی کو قوی عقل و احتیاط نہ بناویں مگر ظاہر ہے کہ اس مفروضہ کے مطابق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ ایک شخص کو ہمیشہ اسکی بڑی سے بڑی مسرت کا اجتماعی مسرت کے زیادہ سے زیادہ کر دینے سے جب تک قانونی اور دستوری اصلاحات معراج کمال کو نہ پہنچ جائیں جاں ہوگی۔ شاید ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ بنیتم کا اپنے ابتدائی دور میں یہ خیال تھا کہ ایک علی خلاق دوست

ہونے کی بنا پر میرا یہ کام نہیں ہے، کہ انفرادی و اجتماعی مسرت کے مابین کبھی کبھی جو بقا و دوام ہو جاتا ہے، اُس پر دُنیا کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں بالتفصیل بحث کروں۔ بلکہ وہ لوگوں پر یہ بات نہایت شدت کے ساتھ واضح کر دینا چاہتا تھا کہ کس درجہ اُن کی مسرت اس عمل سے ترقی کرتی ہے، جو اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس لئے اُس نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ یہ ثابت کیا جائے کہ دیانتداری کیونکر بہترین مصلحت ہے؛ دوسروں کو عمدہ نفع پہنچانا اور اُن کی خدمت کرنا کیونکر عام خیر اندیشی کے بینک میں مفید طور پر روپیہ لگانے کے مساوی ہے؛ لذتِ آلام کا وہ اندازہ کس قدر غلط ہے جس سے عملی خود غرض آدمی اپنے افعال کا تعین کرتے ہیں تاہم باورنگ نے اُس کے انتقال کے بعد اُس کے مسودات جو شائع کئے تھے، اُن میں سے ڈیونٹولا جی میں یہ بات واضح طور پر فرض کی گئی ہے کہ تجربی طور پر واقعی انسانی زندگی کا جو علم ہوتا ہے، اُس میں جو کردار عام مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوتا ہے، وہ ہمیشہ اُس کے مطابق ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ فرو کی مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ یہی کی خالص دنیاوی نقطہ نظر سے یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ یہ مواقع کے غلط اندازہ کے مطابق ہوتی ہے، اور غالب گمان بھی ہے کہ آخری زمانہ میں سنیتم کا حقیقی نظریہ یہی تھا۔ کیونکہ وہ اس بات کا تو یقیناً مدعی تھا کہ ”ہر فرد کا ہر وقت عمل یہی مقصد ہوتا ہے کہ اُسے عمل کے لمحہ سے لے کر آخر زندگی تک حقیقی اور سب سے بڑی مسرت نصیب ہو۔“ مگر اس کے ساتھ ہی اُس نے اپنے اس غیر محدود دعوے میں کہ میدانِ اخلاق میں خطا و صواب کے جانچنے کا سادہ اور حقیقی معیار بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہے، کسی طرح سے کمی نہیں کی۔ اگر وہ تجربی بنیاد جس پر اُس کا کل استدلال مبنی ہے باقی رکھی جائے تو جو مفروضہ ابھی بیان ہوا ہے، اُس کی ان دونوں یقینوں کے مابین ہم نوالی پیدا کرنے کی ضرورت ہے، مگر چونکہ معاشرۃ انسانی کے واقعی حالات میں کم از کم اس عام موافقت اغراض کا کافی تجربی ثبوت دینا دشوار ہے، اس لئے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے۔

کہ بنیتیم کے چند شاگردوں نے اُس کے فلسفہ میں اس طرح رخنہ پڑ کرنے سے بچنے کی کوشش کی ہو۔ اس گروہ کا ایک حصہ جس کا سرگروہ جان آسٹین ہے بظاہر پبلی کے نظریہ کی طرف لوٹ آیا (اور افادی اخلاق کو خدا کے بنائے ہوئے قانون کا جزو سمجھنے لگا۔ بعض نے گروٹ کی سرکردگی میں اُن مطالبات کی شدت کے کم کرنے کی کوشش کی جو اجتماعی مسرت کی طرف سے فروپر عائد ہوتے ہیں اور افادی فریضہ کو عملاً داد و ستد تک محدود خیال کرنے لگے۔ دوسری طرف جان اسٹوارٹ مل جس نے غالباً اس گروہ کے سب افراد سے زیادہ افادیت کو اخلاقیات و سیاسیات دونوں میں پھیلانے اور مقبول عام بنانے کی کوشش کی ہے، اس بات کا مدعی ہے کہ انفرادی مسرت کو اجتماعی مسرت کے غیر محدود طور پر تابع ہونا چاہیئے۔

لیکن جس طرح سے جان اسٹوارٹ مل نے اپنی مختصر کتاب یونی لٹرین ازم (۱۸۶۱ء) میں فرد کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ اجتماعی مسرت کو اپنی اصلی غایت بنائے، وہ کچھ پیچیدہ اور پریشان کن ہے۔ ابتدا میں تو وہ بنیتیم اور میوم کی طرح سے یہ کہتا ہے کہ انتہائی غایات کے مسائل کو اس طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا، جس طرح عام طور پر ثبوت ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا خیال ہے کہ ایسے ملحوظات دستیاب ہو سکتے ہیں جو عقل کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اس نظریہ کو تسلیم کر لے جن ملحوظات کو وہ پیش کرتا ہے، وہ مختصراً حسب ذیل ہیں (۱) ہر شخص کو اپنے لئے لذت (یا فقدان الم) کی خواہش ہوتی ہے، اور جتنی بڑی لذت ہوتی ہے، اتنی ہی زیادہ اُس کو خواہش ہوتی ہے۔ (۲) کسی شے کے پسندیدہ ہونے کا ثبوت یہی ہو سکتا ہے کہ لوگ اُسکی حقیقت خواہش کریں (۳) لہذا ہر شخص کی مسرت خود اُس کے لئے پسندیدہ یا اچھی ہوتی ہے (۴) لہذا اجتماعی مسرت مجموعی طور پر سب کے لئے اچھی ہے۔ اگر کل اجتماع درحقیقت ایک مجموعی ارادہ کر سکتا تو یہ امور شاید اُس کو عام مسرت کو مقصد بنانے پر آمادہ کرتے، مگر یہ فرد کو اس امر کا یقین دلانے کے لئے مشکل ہی سے کافی ہیں کہ اُسے اُسی مقدار کو اپنا مقصد بنانا چاہیئے، جو مجموعی طور پر

سب کے لئے بڑی ہو، اور اپنی سب سے زیادہ ذاتی مسرت کو نہیں بلکہ اجتماعی مسرت کو اپنے انفرادی عمل کا معیار و اصول قرار دے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ خود دل بھی اس غرض کے لئے اس قسم کی دلائل پر بھروسہ نہیں کرتا۔ کیونکہ جب وہ واضح طور پر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ انفرادی اخلاق کا ذریعہ نفاذ کیا ہوگا تو اس کا جواب کلیۃً موجبات کے ایسے بیان پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ بنتیم نے کیا تھا، یعنی جس شخص کا عام مسرت مقصود ہو، اُس کو چاہیے کہ انفرادی لذت کو حاصل کرے، اور آلام سے بچے۔ ان محرکات کی جو اُس نے تحلیل کی ہے، اُس میں وہ ایک ایسے محرک پر زور دیتا ہے، جس کی طرف بنتیم توجہ کرنے سے قاصر رہا تھا۔ اور یہ محرک اپنے اپنا نئے جنس کے ساتھ متحد ہونے کا احساس ہے، جو ایک ایسے فرد کے لئے جس کی اخلاقی فطرت کی صحیح طور پر تربیت ہوئی ہو، اُس کو ایک فطری ضرورت بنا دیتا ہے کہ اُس کے مقاصد میں اور اُن کے مقاصد میں اجتماع ہونا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ احساس اکثر افراد میں اُن کے خود غرضانہ احساس کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور ہوتا ہے، اور بعض میں یہ بالکل ہوتا ہی نہیں لیکن جن اذنان میں یہ ہوتا ہے، اُن کو یہ ایک ایسا عصف معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ اُن میں نہ ہوتا تو اُن کو اچھا نہ معلوم ہوتا۔ اور یہ یقین بڑی سے بڑی مسرت کے اخلاق کا اصلی موجب ہے۔ اس وجہ سے کہ جن افراد میں یہ احساس ہوتا ہے، اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اگر ہم میں یہ نہ ہوتا تو اچھا نہ ہوتا، نل کی قلمی طور پر یہ مراد نہیں ہے کہ اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی مسرت اس تناسب سے حاصل کرتے ہیں جس تناسب سے عام مسرت کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ یہ کہتا ہے کہ عالم کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں اکثر ایسا ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے کہ انسان دوسروں کی مسرت کے لئے بہترین خدمت اپنی مسرت کو قربان کر کے کرتا ہے۔ مگر اُس کے نزدیک مسرت کے بشیر صابر رہنے کی شوقی قابلیت ایسی ہی مسرت کے حصول کی بہترین امید دلاتی ہے، جو حاصل ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ انسان کو زندگی کے اتفاق سے بالاتر اور اس کی برائیوں پر حد سے زیادہ پریشان

ہونے سے آزاد کر دیتی ہے۔

رداتی و ابیقوری عناصر کے اس عجیب و غریب امتزاج کو در کیونکہ ابیقوریت سے فرد کی خیر کی تعریف دستیاب ہوتی ہے، اور رداتی انداز سے اس کے حاصل کرنے کی بہترین توقع ملتی ہے (ایک دوسرے نظریہ کے ساتھ ربط دے سکتے ہیں جس کا مل بنیتیم کے خلاف مدعی ہے۔ یعنی وہ لذت میں امتیازات کمیت سے ملحدہ امتیازات کیفیت کا قائل ہے۔ اس امتیاز کیفیت کے تسلیم کرنا کچھ یہ نتیجہ ہوا ہے کہ عقل سلیم نے لذت کو فریضہ کے معیار کے طور پر اختیار کر لیا ہے۔ مگر یہ فائدہ منطقی مطابقت کی قیمت پر حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص لذتوں میں سے کم خوشگوار لذت کو اس بنا پر اختیار کرتا ہے کہ یہ کیفیت میں فوقیت رکھتی ہے اس کے متعلق کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے برترین مسرت یا لذت کو معیار ترجیح بنایا ہے لیکن اس خارجی عنصر کے داخل ہونے کے بعد بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مل کی افادیت میں اس امر کا کافی ثبوت موجود ہے، کہ ہر قسم کے مزاج اور ہر فطرت کے اشخاص کو اس زندگی میں انفرادی مسرت کا بہترین موقع ہمیشہ اجتماعی مسرت کو مقصد بنانے سے حاصل ہو گا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اس قسم کے ثبوت کے پیچھے پہنچانے کی نہ تو کوئی خاص کوشش کرتا ہے، اور نہ اسکا مدعی ہے۔

بحیثیت مجموعی شاید یہ بات اب عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ کافی و مناسب محرکات کا مطالبہ ایسا ہے جس کو بنیتیم یا مل کی افادیت جائز طور پر خارج از بحث کہہ کر نہ تو رد کر سکتی ہے، اور نہ اس کو اپنی خالص تجربی بنیاد کو چھوڑے بغیر یوں کر کر سکتی ہے۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ افادی فلسفہ اخلاق سے یہ طے کئے بغیر بھی کہ آیا جو موجبات اس سے متعلق ہیں ہمیشہ کافی ہوں گے مختلف طور پر کام لیا جاسکتا (۱) یہ ان سب کے لیے عملی رہبری کا کام دے سکتا ہے، جن کی غایت اصلی اجتماعی خیر ہو، خواہ وہ ایسا نہ ہو جو وجہ کی بنا پر کرتے ہوں یا اس بنا پر کہ ان کے اذنان میں سیرناں ہمدردی کا جذبہ ہو یا اس وجہ سے

کہ ان کا ضمیر فادائی اصول سے ہمزائی رکھتا ہے، یا ان اسباب کی کسی ترکیب کی بنیاد یا کسی اور وجہ سے (۲) یہ ایسے قانون کی صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے جس کی مطلقاً نہیں بلکہ اس حد تک پابندی کی جاسکتی ہے جس حد تک انفرادی و اجتماعی فائدہ میں مطابقت معلوم ہو (۳) اس کو ایسے معیار کی صورت میں پیش کر سکتے ہیں جس کے مطابق لوگ معقولیت کے ساتھ دوسروں کے کردار کی تحسین و مذمت کے لئے متفق ہو سکتے ہیں، اگرچہ وہ خود ہمیشہ اس پر عمل کرنا مناسب نہ سمجھیں۔ ہم اخلاق کو قانون کا ایک غمہ خیال کر سکتے ہیں جس کی عوام حمایت کرتے ہیں اور جس کے متعلق عوام سے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ جب وہ کافی متمدن ہو جائیں گے تو اس کو منافع عام کے مطابق ڈھال لیا کریں گے۔

آخر الذکر نقطہ نظر سے اجتماعی و انفرادی مسرت کے تعلق کا ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو نہایت ہوشیاری سے اس سوال سے ممتاز کرنا چاہیے جس سے ہم اوپر بحث کر رہے تھے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ عام مسرت کی ترقی اخلاق کی اصلی غایت ہے تو کس حد تک اخلاقیاتی اور معلم کو مرحمت کو فرد کے عمل میں غالب محرک بنانا چاہیے۔ کس حد تک ایسی اجتماعی تسویقات کو ترقی دینی چاہئے جن کا مقصود براہ راست دوسروں کی مسرت ہوتی ہے اور جو ان تسویقات کی قربانی پر حاصل ہوتی ہے جن کو اجمالی طور پر انالی کہہ سکتے ہیں یعنی ایسی تسویقات جو ذاتی تشفی دوسروں کو مسرت پہنچانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ اس مسئلہ پر نتیجہ کا خیال اس ضرب المثل میں نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ ”بطور غذا خود غرضانہ جذبہ کے علاوہ اور کوئی کام نہ دے گا، اگرچہ میوہ خوری کے طور پر مرحمت نہایت قیمتی اضافہ ہوتا ہے۔“ مل کی تعلیم و کامٹ کے اثر سے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم اور جس کے ساتھ اس کو بہت کچھ اختلاف بھی ہے، اخلاقیات اور عملی انانیت کے مابین مختلف مگر نسبتاً لطیف طور پر توازن قائم کرتی ہے۔ ایک طرف تو مل کہتا ہے کہ بے غرضانہ قومی خدمت کا جذبہ ہر غیدہ و عاشرۃ کام میں

سب سے نمایاں محرک ہونا چاہیے، یہاں تک کہ حفظانِ صحت کے اصول کی تعلیم محض زیادہ تر فراست و پیش بینی کے خیال سے نہیں دینی چاہیے، بلکہ اس کی بنا پر بھی دینی چاہیے کہ ہم اپنی صحت کو ضائع کر کے اپنے ابنائے جنس کی خدمت کے لائق نہیں رہتے۔ دوسری طرف اُس کا یہ خیال ہے کہ زندگی کی لذتیں اس قدر فراوان نہیں ہیں، کہ یہ اُن تمام لذتوں سے ہاتھ اٹھائے، جو انسانی رجحانات سے متعلق ہوتی ہیں۔ اخلاقی ناپسندیدگی و مذمت کا کام (اخلاقی تعریف کے برخلاف) ایسے کردار سے باز رکھنے تک محدود ہونا چاہیے جو قطعی طور پر دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے یا اُن کے اپنی مسرت کی تلاش میں حائل ہوتا ہے، یا اُن معاہدوں کی خلاف ورزی سے باز رکھنے کے متعلق ہونا چاہیے جو فاعل نے ظاہر یا مضمحل طور پر کئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ عزمِ مضمر کے تصور میں وہ تمام عمدہ خدمات اور بے غرضانہ نفع رسانیاں داخل کرتا ہے جو بنی نوع انسان کی اصلاح کی بنا پر رائج ہو جاتی ہیں، اور اس طرح ایسا معیار قائم کرتا ہے، جو معاشرۃ کی اصلاح کے ساتھ دشواریاں ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے جائز ناپسندیدگی کی حدود یہ معلوم ہوتی ہیں کہ اس کو ناپسندیدہ شخص کی مسرت کی ترقی کے لئے استعمال نہ کرنا چاہیے۔ مل کے نزدیک رائے عامہ کا اخلاقی دباؤ معاشری مداخلت کی ایک شکل ہے، جس کو صرف معاشرۃ ہی اپنی حفاظت کے لئے جائز طور پر استعمال کر سکتی ہے۔ مل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسان جو برائی اپنی ذات کو پہنچاتا ہے، اُس سے ممکن ہے اُس کے متعلقین ہمدردی یا غرض کے واسطے سے متاثر ہوں، اور ایک حد تک کل معاشرۃ متاثر ہو۔ مگر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ دشواری ایسی ہے جس کو معاشرۃ انسانی آزادی کی بڑی خیر کے لئے گوارا کر سکتی ہے۔ سوائے اُن حالتوں کے جہاں فرد یا اجتماع کے لئے قطعی طور پر نقصان یا اس کا اندیشہ ہو، مثلاً ہمیں ایک شہری کو محض مخمور ہونے کی بنا پر ملامت نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن اگر شراب خواری کی وجہ سے وہ اپنا قرضہ نہ ادا کر سکتا ہو یا اپنے بال بچوں کے مصارف کا کفیل نہ ہو سکتا ہو تو وہ یقیناً قابل الزام ہے۔

یا اگر کوئی پولیس والا اپنے فرض منصبی کو ادا کرتے وقت مخمور ہو تو وہ قابل الزام ہے۔

ایٹلا فیت | لیکن اگرچہ مل یہ کہتا ہے کہ اخلاقی عواطف کو نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ مندرجہ بالا طریقہ پر منضبط کرنا چاہیے

تاکہ اُن کا عمل حتی الامکان، اجتماعی مسرت کے لئے مفید رہے، مگر وہ اخلاقی عواطف کو ہمدردی یا عقلی مرحمت کے محض مطابق نہیں کہتا۔ اسکے برخلاف اُس کا یہ خیال ہے کہ ذہن میں اُس وقت تک افادہ کی مطابقت کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ یہ نیکی کو ایسی شے کی طرح سے دوست نہیں رکھتا جو بذات خود بلا لحاظ اپنے افادہ کے پسندیدہ ہے۔ نیکی کی اس قسم کی محبت کے متعلق مل کہتا ہے کہ یہ ایک معنی کر کے فطری ہے، اگرچہ فطرت انسانی کا انتہائی اور ناقابل توجیہ واقعہ نہیں ہے۔ اس کی توجیہ وہ احساسات و تصورات کے قانون ایٹلاف سے کرتا ہے، جس کو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ہارٹلے نے سنجیدہ طور پر مظاہر ذہنی کے ارتقا کے نفسی طبیعی نظریہ میں استعمال کیا تھا۔ مل کے نزدیک یہ قانون دو طرح عمل کرتا ہے جنیں امتیاز کرنا بہت اہم ہے، اول تو نیکی جسکو ابتداءً صرف غیر اخلاقی لذت کیلئے یا غیر اخلاقی آلام سے محفوظ رکھنے کے واسطے مفید خیال کیا جاتا تھا، ایٹلاف کے اثر سے لذت، اور اگر اُس کے قوانین کی خلاف ورزی ہو جائے، تو الم کا فوری مبدل بن جاتی ہے۔ لہذا ایسے ذہن کے لئے جس کا اخلاقی نشوونما ہوا ہو یہ بذات خود مقصود خواہش ہوتی ہے۔ اس حد تک انسان کا نیک افعال کرنا خود اپنی انتہائی مسرت حاصل کرنے کی ایک شکل ہوتی ہے۔ لیکن مل یہ بھی کہتا ہے کہ درازنیک کا اکتسابی رجحان ممکن ہے اس قدر قوی ہو جائے کہ اُس کے ارادہ کرنے کی عادت اُس وقت بھی باقی رہے جب نیکو کار کے لئے نیکو کاری کے شعور کا صلہ ان مصائب و آلام کی تلافی بھی نہ کرے جو اُس کو اُس کی بدولت پہننے پڑتے ہوں، یا جو خواہش اُس کو اُس کی بدولت ترک کرنی پڑی ہو۔ اسی طرح شہید اور بطل ارادی طور پر اور دیدہ و دانستہ دوسروں کی مسرت کے بڑھانے

کے لئے اپنی مسرت کو قربان کر دیتا ہے۔ وہ کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا، مگر اس حد تک جس حد تک کہ اُس کے خوشگوار ہونے کی توقع ہو، لیکن اوست کی بنا پر وہ ایسی شے کی خواہش کر سکتا ہے جو بحیثیت مجموعی غیر خوشگوار ہے۔ اسی قانون کے عمل کی بنا پر جس سے بحیل ابتداً روپیہ کی خواہش اس لئے کرتا تھا کہ یہ آرام کا ذریعہ ہے مگر انجام کار وہ روپیہ پر آرام کو قربان کر دیتا ہے۔ جو اخلاقی عواطف یہ قوت حاصل کر لیتے ہیں وہ مل اور مارٹلے دونوں کے نزدیک لائق ادا اور نہایت ہی پیچیدہ عناصر سے ماخوذ ہیں جو اس طرح سے مل جل گئے ہیں کہ نتیجہ احساس اکثر حالتوں میں اپنے عناصر کے مجموعہ سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معمولی انسان میں ان کی بنا ایک حد تک مصنوعی ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایک حد تک ضمیر کی اُس تعلیم پر مبنی ہوتے ہیں جس کو مسٹرین تعلیم ضمیر زیر نگرانی حکومت یا اقتدار کہتے ہیں جس کے گمراہ ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُس سے جو اخلاقی تسویقات پیدا ہوتی ہیں، وہ بعض اوقات بیہودہ اور مائل پشہر ہوتی ہیں، مگر جوں جوں عقلی تہذیب جاری رہتی ہے محض مصنوعی قسم کے عواطف تحلیل کی متفرق کرنے والی قوت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حد تک اخلاقی عواطف انادی اصول کے مطابق ہوتے ہیں، اُس حد تک یہ اس تحلیل کے مخالف اثرات کا فطری ذریعہ کے پائدار اثر سے مقابلہ کرتے ہیں جس سے کہ ایک حد تک اُن کا آغاز ہوتا ہے (یعنی بنی نوع انسان کے معاشری احساسات) جو خود مرکب ہوتے ہیں (۱) دوسروں کے لذات و آلام کی ہمدردی سے (۲) دوسروں کی عافیت کا لحاظ رکھنے کی عادتوں سے جو باہمی ضرورت اور اغراض کے پیچیدہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وہ خاص عطوفت جو ہمارے تصورات عدالت و ظلم سے تعلق رکھتی ہے، اُس کی توجیہ مل (ایڈم اسمتھ کی تقلید میں) اس طرح کرتا ہے کہ یہ دراصل جذبہ انتقام ہے جس کو ہمدردی اور سنجیدہ غرض نفس کی ویت نے اخلاقی بنا دیا ہے، ظلم سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ کسی خاص شخص کو کسی خاص اصول کی خلاف ورزی ہونے سے نقصان پہنچا ہے، اور ہم یہ چاہتے ہیں

کہ خلاف و رزی کرنے والے کو اس کی پاداش میں حصہ نہ دیا جائے۔ عواطف کی اصل کے متعلق کچھ اسی قسم کا خیال مشرین (جو ایتلاقی نفسیات کے سب سے بڑے زندہ نمائندگان ہیں) اور اس گروہ کے دوسرے مصنفوں کا ہے۔ مختلف فلاسفہ، مقدمات کی ترکیب مختلف طور پر بیان کرتے ہیں (خصوصاً مشرین خالص بے غرضانہ حمد و دی پر سجدہ زور دیتے ہیں) مگر یہ عمل ترکیب کو ایسا ظاہر کرنے میں باہم متفق ہیں جس سے کسی معمولی انسان کے اخلاقی محرکات میں از اس جماعت کے عام مفاد میں جس کا یہ فرد ہے بحیثیت مجموعی ایک عام ہمنوا کی ہوتا کہ سادہ آدمی کا ضمیر افادی اصول کے مطابق اگر ناقابل خطا نہیں، تو کم از کم مفید رہبر کردار تو ہو سکے، خصوصاً ان حالات میں جہاں کہ افادی اندازے زیادہ دشوار اور غیر یقینی ہوتے ہیں۔ غمیرن اس ایتلاقی توجیہ کی عام صحت ہنوز معرض بحث میں ہے۔ (اس کی وجدانی مذہب کے فلاسفہ نے شدت کے ساتھ تردید کی ہے جن کا (بخلاف مارٹینی) بالعموم یہ خیال رہا ہے کہ اخلاقی عواطف کا نسبتاً ابتدائی احساسات

حال کے اخلاقی
مباحث

اس سے یہ اشتقاق اول الذکر کے اقتدار کے لئے ضروری ہوگا۔ اس اشتقاق کے خلاف ان کی دلیل کہ یہ عواطف بچوں سے ایسی عمر میں ظاہر ہوتے ہیں، جس میں (بقول ان کے) ایتلاف کو مشکل سے اتنا وقت ملتا ہوگا، کہ جو اثرات اس سے منسوب کئے جاتے ہیں، ان کا باعث ہو۔ حال ہی میں اس استدلال کا جواب توارث کے عضویاتی نظریہ کو ذہن پر منطبق کر کے دیا گیا ہے۔ اس کی رو سے ایتلاف تصورات سے یا کسی اور طرح سے جو تغیرات ایک بار والدین میں پیدا ہو جاتے ہیں، ان کے اولاد میں متواتر ہونے کا امکان ہوتا ہے، پس اس کی وجہ سے موجودہ انسان کی اخلاقی حس یا کسی اور استعداد یا رجحان کے نشوونما کو افتراضی طور پر نوع انسان کی تاریخ سے قبل کی زندگی کی طرف مفروضہ اشتقاق کی نوعیت میں کسی قسم کا تغیر کئے بغیر واپس لے جاسکتے ہیں۔ مگر فی الحال یہ نظریہ توارث

ڈارون کے انتخاب فطری کے نظریہ کے ساتھ مانا جاتا ہے۔ اس کی رو سے مختلف قسم کے جاندار رفتہ رفتہ پشتوں کے دور میں ایسے آلات استعدادات اور عادات اکٹھا کر لیتے ہیں جو یا تو فرد کی یا اُس کی نوع کی بقا کے لئے، اُن حالات میں جن میں کہ یہ ہوتا ہے مفید ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ اخلاقی عواطف کی تاریخ میں ایک نیا حیوانیاتی عنصر داخل کر دیتا ہے جو اگرچہ کسی طرح سے بھی اُن کی ساخت کے قدیم نفسیاتی نظریہ کے منافی نہیں ہے جس کی رو سے یہ نسبتاً ابتدائی احساسات کے مجتمع ہو جانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر پھر بھی یہ قانون امتلاف کے اثرات کو ایسے عواطف کے موجود ماننے میں جو بقائے نسل کے لئے مفید ہوں، اور اُن کی پیدائش کے مخالف جو بقائے نسل کے لئے مضر ہوں ایک حد تک منضبط و متغیر ضرور کرتا ہے۔

ارتقائی اخلاقیات

لیکن حیاتیاتی ارتقا کا خیال جو حال ہی میں ڈارون کی نظریہ کے عام طور پر تسلیم کر لئے جانے کی وجہ سے پھیلا ہے، اُس کا اخلاقیاتی فلسفہ پر اس سے بھی گہرا اثر پڑا ہے۔ اس سے اخلاقی عواطف کی پیدائش کی ایٹلافی توجیہ ہی میں تغیر نہیں واقع ہوا ہے بلکہ اُس نے خیر و شر کے متعین کرنے کے نتیجہ میں معیار کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے۔ یہ اس طرح سے کہ اول تو الم پر لذت کی زیادتی کی جگہ کسی نسبت زیادہ بامقصد حیاتیاتی تعقل کو دیدی مثلاً ”بقائے معاشرۃ انسانی“ یا ”بقائے نسل انسانی“ یا اس سے بھی عام ”بقائے مقدار حیات“ اور اُس کو ایسی غایت بنا دیا ہے کہ جس کے لئے مفید و مضر ہونے سے افعال و سیر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اور دوسرے تجربی افادی و استدلال کی جگہ اخلاقی اصول کو حیاتیاتی اور اجتماعی قوانین سے مستنبط کرنے کی کوشش کو دیدی۔ اس آخر الذکر طریقے کو بعض اوقات اخلاق کو حکمی بنیاد پر قائم کرنا کہتے ہیں۔

جو غایت اس استنباط میں اخلاقی اصول کے لئے حکمی معیار مہیا کرتی ہے، اُس کی ارتقائی مذہب کے مختلف فلاسفہ نے مختلف طور پر تعریف کی ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس خارجی غایت کو مسرت سے جو تعلق ہوتا ہے۔ اس میں بہت

فرق ہے۔ بعض ارتقائی مصنفین کے نزدیک مسرت یا لذت زندگی کی بقا اور وسعت کا محض ہمراہی ہوتا ہے اور اس کے لئے حکمی طور پر ہم نہیں ہوتا، جو کہ حقیقی اور اصلی مقصد خیال کی جاتی ہے۔ مگر سٹر ہربٹ اسپنسر جو ارتقائی اخلاقیات کے سب سے زیادہ با اثر معلم ہیں، اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وہ یہ تو کہتے ہیں کہ عام کردار پر ایک نظر ڈالنے (یعنی ہر قسم کے جاندار اجسام کے کردار پر) سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقدار زندگی سے طول و عرض دونوں کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ ایسی غایت ہے کہ جس کے ساتھ اس قسم کے افعال جوں جوں ارتقاء حیات ترقی کرتا ہے، زیادہ مطابق ہوتے جاتے ہیں۔ مگر اس کے نزدیک جو کردار بقائے نسل کے لئے مفید ہوتا ہے وہ صرف اس مفروضہ کی بنا پر خیر ہوتا ہے (اور عام طور پر اس کو ہی بنا پر خیر خیال کرتے ہیں) کہ زندگی کی غرض یہ ہے کہ خوشی زیادہ ہو۔ وہ قطعی طور پر یہ نہیں کہتا کہ زندگی کی غرض ہمیشہ یہی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ وہ اس کا مدعی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیاتی اغراض کی بنا پر جو افعال زیادہ سے زیادہ مقدار حیات کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو زیادہ سے زیادہ خوشگوار احساس کے لئے مفید ہوتے ہیں، ان کو ایک ہی خیال کیا جاسکتا ہے۔ غالباً اس مطابقت کو وہ جو جلدی سے تسلیم کر لیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ خیال نہیں کرتا کہ اخلاقی فلسفہ دراصل جیتے جاگتے انسانوں کے واقعی کردار کے لئے ہوتا ہے۔ اسکی اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ معیاری معاشرے میں (ایسی معاشرے میں کہ جس میں معمولی کردار سے ایسی لذت نصیب ہوگی جس میں الم کا کوئی جزو نہ ہوگا) اوسط درجہ کے انسانوں کے کردار کے ضوابط بیان کرے۔ سٹر اسپنسر کے نزدیک صرف کردار کے اثرات و نتائج اس قدر غیر مخلوط ہوتے ہیں کہ ان کو مطلقاً صائب کہا جاسکتا ہے۔ جس کردار میں کوئی جزو الم کا ہوتا ہے، یا جس کا کوئی نتیجہ موم ہوتا ہے، وہ ایک حد تک ضرور خطا ہوتا ہے، اور علم اخلاق دراصل حقائق کا ایسا نظام ہے جو مطلقاً صواب کو ظاہر کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حقائق کو حقیقی انسان سے براہ راست تعلق نہیں ہو سکتا۔ پس

اخلاقیات مطلق کے استدلالات کو صرف اس سے بحث ہے کہ افعال اور ان کے نتائج کے مابین لازمی تعلقات معلوم کرے اور لازمی اصول سے یہ مستنبط کرے کہ ایک معیاری معاشرہ میں کس قسم کا کردار مفید ہوگا، اور کس قسم کا مضر۔ جب یہ استنباد ہو چکتا ہے، تو یہ تصفیہ ایک قسم کے استدلال سے تعلق رکھتا ہے جس کو سٹراٹیسٹک اخلاقیات کہتے ہیں کہ مطلق اخلاقیات کے اصول کس حد تک اس وقت کے انسانوں پر منطبق ہو سکتے ہیں۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ اخلاقیات کے کسی اور مصنف نے ارتقائی نقطہ نظر سے ملٹز پیٹنر کے مطلق اور اضافی اخلاقیات کے نظریہ کو اختیار کیا ہو۔ لیکن بعض اور مصنف ایسے ہیں (جن کا سٹریٹلی اسٹین کو نمائندہ کہا جاسکتا ہے) جو اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسرت معقول کردار کی اصل غایت ہے، مگر تجزیہ طور پر افعال کے متعلق یہ تحقیق کرنے کے نتیجہ میں طریقہ کو نظر انداز کرتے ہیں کہ یہ اس غایت کے لئے کس حد تک مفید ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ اخلاق کا اس سے بہتر حکمی معیار اس طرح سے حاصل ہوتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ آیا یہ معاشری عضو کی قابلیت کے لئے مفید ہیں یا نہیں۔ قابلیت سے خود اسی کی بقا اور تحفظ کی قابلیت مراد ہے۔ اس کا قدیم افادہ نظریے سے مقابلہ کرتے وقت اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اختلاف میں مبالغہ سے کام نہ لیا جائے۔ غالباً کسی مذہب میں بھی کوئی ایسا اخلاقی نہیں جو ان اصول و عادات کی اہمیت سے انکار کرتا ہو جو معاشرہ کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ایسا کوئی افادہ تو نہیں ہے (جو قنوطی نہ ہونیکے باوجود) اس نتیجہ کے حصول کو افادہ نقطہ نظر سے اخلاق کا اہم ترین فرض نہ خیال کرتا ہو۔ اخلاقی نشوونما کی ابتدائی منازل میں جب کہ زندہ رہنا ہی انسانی اجتماعات کے لئے ایک دشوار امر تھا، اس کی اہمیت ظاہر ہے۔ لہذا اصل مسئلہ تصفیہ طلب یہ ہے کہ آیا ہمیں صرف عام بنی نوع انسان کی بقا ہی کو غایت قرار دینا چاہیے، یا اس بقا کو زیادہ پسندیدہ و خوشگوار بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مختصر یہ ہے کہ آیا سعادت کے تصور کو صرف ایسی بقا کے

لقبور میں منتقل کر دیا جائے، جس میں آئندہ بقا کا وعدہ ہو۔ اگر سوال کا جواب اثبات میں مل جائے تو اس وقت یہ بحث ہوگی کہ عمرانیاتی علم کی موجودہ حالت کس حد تک ایسی ہے کہ معاشرتی عضویہ کی بقا کے لئے مفید ہونے کو ایسا معیار قرار دے، جس کا اخلاقی کی ملکی تعمیر جدید پر کامل طور پر اطلاق ہو سکے۔

رجائیت و قنوطیت یہ کہتا آسمان نہیں ہے، کہ کس حد تک زندگی اور مسرت کے تعلق سے کم و بیش رجائی لظریہ کو جو مسٹر اسپینسر اور مسٹر لیسلی اسٹیفن دونوں کی اخلاقیات کا لازمی جزو معلوم ہوتا

ہے، وہ طلبہ جواب جیاتیاتی اور عمرانیاتی تحقیقات میں مصروف ہیں، تسلیم کرتے ہیں۔ موجودہ خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ زندگی میں الم کے مقابلہ میں لذت زیادہ ہوتی ہے۔ اس رائے کی صحت کے خلاف کبھی کبھی سنجیدہ دلائل پیش ہوتی رہتی ہیں۔ اس کا باعث ایک حد تک جرمنی کا قنوطی فلسفہ ہوا ہے، جس کا آئندہ مختصر سا تذکرہ ہو گا۔ جن امور پر قنوطی زور دیتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) حالت خواہش اور غیر تشفی یافتہ آرزو کی تکلیف جو ہمزہ عام اور زندگی کے عمل کا لازمی جزو ہے (۲) الم کا اور خصوصاً عضوی الم کا لذت سے بہت زیادہ ہونا۔ (خصوصاً انسانوں میں) (۳) اس محنت کی تکلیف و زحمت جو ہم میں سے اکثر کے واسطے بیماری و الم سے، اس ناقص بچاؤ کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے، جو کہ فی الحال حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس پر یہ فتویٰ کہ انسانی زندگی ہمیشہ مجموعی لذت بخش ہونے کے بجائے المناک زیادہ ہے، انگلستان میں بہت کم ہوا ہے۔ مگر یہ رائے عام ہے کہ عوام کو جو اوسط مسرت میسر ہے، وہ متمدن ممالک میں بھی بہت ہی کم ہے۔ اس لئے خلّاق دوستی کا موجودہ مقصد یہ ہونا چاہیے، کہ انسانی زندگی کی کمیت میں اضافہ کرنے کے بجائے اُس کی کیفیت کو ترقی دینی چاہیے۔

جن مباحثوں کی طرف میں نے ابھی مختصراً اشارہ کیا ہے،
ماورائیت یعنی جو تجربی افادیوں، ارتقائی لذتیوں، یا خالص ارتقائیوں کے مابین رہے ہیں، وہ زیادہ تر اس عام اتفاق کی بنیاد پر ہوتے ہیں کہ انسانی زندگی

در اصل حیوانی زندگی کا ایک جزو اور کچھ ایسی شے ہے کہ اس کی اچھائی یا برائی کا اندازہ ان اصول پر ہوتا ہے جو دکھ کم کسی حد تک تو اس وسیع کل یعنی حیوانی زندگی پر عائد ہوتے ہیں۔ مگر اس بنیاد کی فلاسفہ کا وہ گروہ جو حال ہی میں نمایاں ہو گیا ہے، سختی کے ساتھ مخالفت کرتا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ انسان کی خیر بحیثیت ایک صاحب عقل ذات کے شعور نفس پر مبنی ہوتی ہے جو انسانی زندگی کو حیوانات کی محض باحس زندگی سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ خیال زیادہ تر جرمن ذرائع سے پھیلا ہے۔ ان کا ذکر مختصر آئندہ فصل میں ہو گا۔ انگریزوں کے یہاں **می۔ ایچ۔ گورن** اس نظریہ کو گرین نے اپنے پرولی گو مینیٹاف آئیٹھکس میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ گرین کے نزدیک ہر شخص کی غایت یا خیر اُس کی ذات کی ہر استعداد کے اس طرح تحقق پر مشتمل ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک باشعور موضوع یا روح یا شخص ہے جس کے اندر ایک الہی ذہن (ایک موضوع برتوجو دنیا کے وجود کے اندر ضم ہے) اپنی جزوی طور پر محاکات کرتا ہے۔ اس قسم کی ہر روح یا شخص جس کو اپنا اس طرح سے شعور ہو کہ میں ایک ترکیبی عقل ہوں، خود کو لازمی طور پر اس عالم فطری سے علیحدہ جانتا ہے، جو اُس کی ترکیبی عقل سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک پہلو سے اس کا وجود اس فطرت کا ایک جزو ہوتا ہے، مگر محض فطری نہیں ہوتا۔ اسی لئے اُس کے افعال و مقاصد فطری قوانین صادق نہیں آتے۔ چونکہ وہ خود فطرت سے علیحدہ ہوتا ہے، اس لئے اُس کی حقیقی تشفی نفس یا خیر، اس حد تک حیوانی کی ضرورتوں اور خواہشوں کی تشفی پر مبنی نہیں ہو سکتی، اور نہ لذات کے کسی ایسے سلسلہ پر مشتمل ہو سکتی ہے جو التذاذ کے بعد فنا ہو جاتی ہیں۔ اس کی اصلی خیر مستقل ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ ذات مستقل ہوتی جس کی یہ تشفی کرتی ہے۔ اور اس کا تحقق بھی ایسے اشخاص کی معاشرۃ میں ہونا چاہئے جو اپنی ذات کا شعور رکھتے ہوں۔ اُسکی پوری طرح سے بیان و تشریح تو اس وقت نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہم انسان کی استعدادات کو اُن کے تحقق ہی سے جان سکتے ہیں جو ہنوز کامل طور پر نہیں

ہوا ہے مگر اس کا جزوی طور پر تعین ہوا ہے اور یہ سلسلہ اخلاقی قانون کے اندر ہے۔ (جس کو اگرچہ قطعاً و مطلقاً تسلیم نہیں کر سکتے) مگر پھر بھی اس کی تعمیل کسی مخالف تسویق کے مقابلہ میں بلا کسی شرط کے واجب ہے، سوائے کردار میں اس خواہش ادنیٰ کے جو اخلاقی اصلاح کا سرشتیہ ہے۔ ایک خیر مطلق نیک نیتی ہے، اور جب ہم خود سے یہ دریافت کرتے ہیں، کہ وہ اہم صورتیں کونسی ہوتی ہیں جن میں کہ حقیقی خیر کے ارادہ (جو اچھا بننے کا ارادہ ہوتا ہے) کو ظاہر ہوتا چاہیے، تو ہمارا جواب یونانی فضائل کے اصطفا کی تقلید کرتا ہے۔ لیکن ہمارا عقل جدید معنی میں فضیلت تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے اندر علوم و فنون اور اخلاق کے مخصوص فضائل شامل رہنے چاہئیں، ارادہ نیک اس امر کے جاننے کا ارادہ ہوتا ہے، کوئی شے صحیح اور سچی ہے، کوئی شے غلط و صورت ہے، نیز یہ کسی قسم کی انسانی معاشرہ کی خاطر الم و خوف کے برداشت کرنے اور لذت کی تحریصات کا مقابلہ کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ آخر میں ہم سے کہا جاتا ہے، کہ حقیقی خیر کے اندر اپنی خیر اور دوسروں کی خیر کا امتیاز نہیں ہوتا، اور اس کو ایسی چیزوں میں تلاش نہ کرنا چاہیے جن میں مقابلہ کی گنجائش ہوتی ہے۔ اگرچہ اس بات کو واضح طور پر نہیں بتایا جاتا کہ کس حد تک اس کی علوم و فنون کی استعداد کے تحقق کے تصور میں شامل کرنے سے تطبیق کی جاتی ہے۔

۱۱۔ اختیار انگریزی اخلاقیات کے نشو و نما کا جو ذکر مابس سے لے کر

اب تک کیا ہے، اُس میں میں نے مسئلہ اختیار کا کوئی تذکرہ نہیں کیا، اور یہ نہیں بتایا کہ مختلف ارباب فکر اس کے متعلق کیا رائے رکھتے تھے۔ اب تک جو میں نے اس مسئلہ کا کچھ تذکرہ نہیں کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ جن مصنفین کا میں نے تذکرہ کیا ہے، ان میں سے اکثر نے اس دشوار اور تاریک مسئلہ پر مطلق بحث کی ہی نہیں ہے، یا اُس پر اس طرح سے گفتگو کی ہے، کہ اُس کی اخلاقی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ اور خود میرا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے۔ اب ناظرین میں سے جن کا خیال اس سے مختلف ہو

ان کے سامنے اس تغافل کی توجیہ کرنے کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے، کہ انسان کے ارادہ سے اختیار یا قدرت تین مختلف معنی میں منسوب کیا جاتا ہے (۱) بلا محرک کے مختلف امکاناتی صورتوں میں سے ایک کے پسند کرنے کی یا مخالف محرکوں میں سے ایک کے حق میں تصفیہ کرنے کی قوت (۲) عقلی اور اشتہائی تحریکات میں پسند کرنے کی قوت (۳) مخالف تسویات کے باوجود معقول طور پر عمل کرنے کا وصف۔ یہ ظاہر ہے کہ اس تیسرے معنی میں اختیار پہلے اور دوسرے معنی کی نسبت بالکل مختلف شے ہے۔ بلکہ یہ تو ایک طرح کی معیاری حالت ہے جس کی ایک اخلاقی عامل کو تنہا کرنی چاہیئے، اور ایسا خاصہ نہیں ہے جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ انسانی ارادے کے اندر موجود ہے۔ دوسرے معنی سے علیحدہ پہلے معنی میں قدرت کا دعویٰ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر کوئی اخلاقیاتی اہمیت نہیں رکھتا، سوائے اس کے کہ یہ انسانی کردار کے متعلق ہمارے تمام استنباطات میں ایک گونہ بے اطمینانی اور شک کا عنصر داخل کر دیتا ہے۔ دوسرے معنی میں بھی مشکل یہی ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کے ارادے کی آزادی و قدرت اس امر کی جانچ کرتے وقت کہ اس کے لئے کس قسم کا کردار مناسب و بہترین ہوتا ہے، کوئی قابل لحاظ عنصر ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ فریضہ کا واضح ترین یقین اس وقت تک انسان کے لئے بیکار ہوتا ہے، جب تک انسان میں اس قدر ضبط نفس ہو کہ وہ ان پر عمل پیرا ہو سکے) بلکہ جس وقت ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا اس کو خطا کا رسی کے لئے سزا دینا حق بجانب ہے یا نہیں تو اس وقت یہ جاننا اہم ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس عمل کے علاوہ بھی کچھ کر سکتا تھا یا نہیں لیکن اختیار کو عدالت انتقامی کے اس تعلق کی بنا پر جو اہمیت دی جاتی تھی، وہ صحیح معنی میں اخلاقیاتی نہیں بلکہ مذہبی ہے۔ کم سے کم جس حصہ سے ہم نے بحث کی ہے اس کے اکثر و بیشتر حصہ میں تو ایسا ہی رہا ہے۔ اسی وجہ سے اگرچہ پراسٹنٹ علما نے سترھویں صدی میں

اس مسئلہ کو بہت کچھ اہمیت دی۔ لیکن انگریز علمائے اخلاق نے بابس سے لیکر
ہیوم تک کسی نے بھی اختیار و فرضینہ یا اختیار و عدالت کے تعلق پر زور
نہ دیا۔ نہ تو بابس کی اس تعلیم سے کہ عمر مخالف خواہشوں کا یکے بعد دیگرے
ذہن کے سامنے آنے کا نام ہے، (فعل ارادی آخری اشتہا کے فوراً بعد
ہوتا ہے) نہ لاک کی جبریت (جو اس سے کچھ کم قطعی نہیں ہے) جس کی
رائے ہے کہ ارادہ ہمیشہ موجودہ حالت کی زیادہ سے زیادہ (یعنی سے متاثر
ہوتا ہے) دونوں مصنفوں میں سے ایک کا یہ خیال نہیں ہوا کہ اس کے
انسانی ذمہ داری کے اعتقاد سے مطابقت کرنے کی ضرورت ہے۔
حتیٰ کہ کلا راک کے فلسفہ میں جس میں قدرت بلاشبہ ایک اہم تصور ہے، اس کو اخلاقیاتی وجہ
بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی وجہ کی بنا پر اہمیت حاصل ہے کیونکہ کلا راک کا خیال
ہے کہ طبیعی کائنات کی ساخت میں بظاہر جو ایک جزئیت ہے اس کی
توجیہ صرف تخلیقی اختیار کے حوالے سے ہو سکتی ہے۔ شیفسبری اور
دیگر عطفی علمائے اخلاقیات کے یہاں یہ مسئلہ نظر انداز ہو جاتا ہے۔
اور ہوشیار اور محتاط بٹلر اس کی پریشانیوں اور الجھنوں کو عملی فلسفہ سے
دور ہی رکھتا ہے۔ مگر ریڈ کی وجہ سے جو رد عمل ہوا، جس سے فلسفہ
کا وہ تمام طوق ہی بدل گیا، جس کا انجام ہیوم پر ہوا اس کے زیر اثر اس
مسئلہ کی صورت حال مختلف ہو گئی۔ صرف یہی نہیں ہوا کہ اختیار کا عقیدہ
اسکاٹی مذہب کے نزدیک عقل سلیم کے معتقدات میں ایک اہم مرتبہ
رکھتا تھا، بلکہ اس کی تعریف و حمایت فلسفہ کا فرض ہو گیا۔ اس
مذہب والے عام طور پر یہ کہتے تھے یہ اخلاقیاتی تعلیم کا نہایت ہی
اہم جزو ہے اور اچھے اور بُرے ترکے حکم سے لازمی تعلق رکھتا ہے جسکے
متعلق وہ یہ کہتے تھے، کہ اخلاقی شعور کا اہم عنصر ہے حقیقت یہ ہے کہ
وہ دو دلیلیں جن سے ریڈ اختیار کا مسئلہ ثابت کرنے میں وثوق رکھتا
ہے (۱) تو عامل قوت کا عام شعور ہے (۲) محاسبہ کا عام شعور ہے۔
اول تو ریڈ اس بات پر زور دیتا ہے، کہ ہم کو اس امر کا ایک فطری یقین

ہوتا ہے کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرتے ہیں۔ اور یقین اس قدر قریبی عام اور لازمی ہے کہ یہ ہماری ساخت کا نتیجہ ہونا چاہیے پس اس کو غلط فرض کرنا صانع کی توہین ہے، اور عام تشکیک کی بنیاد ڈالنا۔ ریڈ کے اس استدلال کی قوت اس کے اس امر کے تسلیم کرنے سے کمزور ہو جاتی ہے کہ وحشی اقوام کا سورج چاند سمندر اور ہواؤں سے ایک قوت منسوب کرنا محض فطری ہے، حالانکہ فلسفہ کی ترقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بیجان اور ساکن ہیں۔ مگر ریڈ کا خیال یہ ہے کہ فعلیت کے عام تصور کا بھی تو کہیں نہ کہیں اطلاق ہونا چاہئے۔ حالانکہ غور و فکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا صحیح معنی میں صرف انسانی ارادے پر اطلاق ہو سکتا ہے (کیونکہ ایسا نام نہاد فاعل جس کے افعال ایسے اسباب کے لازمی نتائج ہوتے ہیں جو اس کے ارادے کی دسترس سے خارج ہوں تو وہ فاعل ہوتا ہی نہیں)۔ یہ امر کہ افعال کا یقین قوی ترین محرک سے ہوتا ہے، اس کے نزدیک یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس کے ثبوت میں کوئی ایسی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی جس میں دور لازم نہ آتا ہو۔ اگر ہم ایک محرک کی قوت کا اندازہ اس نتیجہ سے کریں جو اس کا ارادے پر مرتب ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ہمیشہ قوی ترین محرک غالب رہتا ہے۔ مگر اس صورت میں نقص یہ ہے کہ ہم نے امر تصفیہ طلب کو فرض کر لیا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم معیار فاعل کے شعور کو بناتے ہیں اور محرک کی قوت کا اندازہ اس دشواری سے کرتے ہیں جو اس کو اس کی مزاحمت میں پیش آتی ہے تو یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ تسویقات عمل کا بعض اوقات کامیابی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا ہے، حتیٰ کہ اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، جب فاعل کو تسویق کے مطابق عمل کرنا اس کے مخالف عمل کرنے سے زیادہ سہل معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے وہ مقابلہ اہم ہوتا ہے، جب قوی ترین حیوانی محرک ایک طرف کو دھکیلتا ہے اور عقل و دوسری طرف اشارہ کرتی ہے، یعنی ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اشتہا یا

جذبے کا مقابلہ کرنا ہمارا فرض ہے، یا اس میں ہمارا فائدہ ہے، اگرچہ مقابلہ کرنے میں مان لینے کی نسبت زیادہ سعی کرنی پڑے۔ اس قسم کے مقابلہ میں اگرچہ بعض اوقات گوشت روج پر فتح پالیتا ہے، مگر اس کو ہمیشہ غلبہ نہیں ہوتا۔ پس تجربہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی آزادی یا قودہ قوت ہے جس کی بنا پر ہم اپنی اس رائے پر عمل کرتے ہیں کہ کوئی صورت بہترین ہے یا وہ قوت ہے جس کی بنا پر ہم قوی ترین محرک پر عمل کرتے ہیں۔

ریڈ کے نزدیک ذمہ داری کے عام تصور اور مختلف مدارج کی ذمہ داریوں کے تصور میں جن کو کہ معمولی اخلاقی احکام میں تسلیم کیا جاتا ہے، ایسا تعلق ہے جیسا کہ حیوانی اور عقلی محرکوں کے مابین ہے۔ ایسا محرک جس کی انسان تاب نہ لاسکے اس کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ایک حد تک انسان کے جرم کو کم کر دیتا ہے۔ کسی شخص کو ناگزیر امر کے سامنے سر تسلیم خم کرنے یا ایسے امر سے باز رہنے پر الزام نہیں دیا جاتا، جس سے باز رہنا اس کی قوت سے باہر ہو۔ نیز عام طور پر یہ بھی مسلم ہے کہ برے افعال کی برائی اُن کے سخت الم یا سخت خوف یا غصہ کی حالت میں انجام پانے سے ایک حد تک کم ہو جاتی ہے، اور احساس کے مقابلہ میں انسان کی قوت عمل کی جو حدود تسلیم کی گئی ہیں، اُس میں ان حدود کے اندر اس کی با اختیار قوت عاملہ کی حقیقت کو بھی معنوی طور پر تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ اگر تمام افعال مساوی طور پر ناگزیر ہوں، تو وہ شخص جو رشوت لے کر سلطنت کے رموز کو ظاہر کر دیتا ہے وہ اسی طرح ایسے محرک سے مجبور ہوتا ہے جس کا مقابلہ اُس کی قوت سے باہر ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ شخص جو اُس کو جنون کی وجہ سے ظاہر کر دیتا ہے مگر ہم دونوں صورتوں کے متعلق بہت ہی مختلف رائے قائم کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ اختلاف کیوں ہے۔

میرے خیال میں ریڈ کے زمانے سے وجدانی علمائے اخلاق اختیار کی کم و بیش انھیں وجوہ کی بنا پر حمایت کرتے آئے جن کا اجماعاً ایسی تذکرہ کر چکا ہوں۔ سوائے اس کے نہانت کے اثر سے (جس کا عمل یا تو براہ راست ہوا ہے، یا سر ولیم ہلٹن اور دیگر ارباب فکر کے واسطے سے

ہوا ہے) شعور قوت کی دلیل اس خیال سے ترک کر دی گئی ہے کہ یہ درحقیقت مختلف حالات کے تضاد کی طرف لی جاتی ہے اور تمام تر زور شعور فطریہ اور مرکافات کی دلیل پر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس افادی علماء زیادہ تر جبریہ کی اخلاقیات

جبریہ کی اخلاقیات

دینے کے علاوہ جو اختیار اور عمومیت تعلیل (جس سے کہ طبعیات کے تمام طالب علم واقف ہوتے ہیں) کے مابین مطابقت پیدا کرنے میں پیش آتی ہے (اور جو سائنس کی ترقی کی سائنہ اور بھی شدت سے محسوس ہوتی جاتی ہے) ذمہ داری اور مرکافات کی دلیل سے ان مروجہ اصطلاحوں کے نئے معنی بیان کر کے، بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جزائے بد کے متعلق عام رائے افادی جبریہ کی صرف یہ ہے کہ یہ فطری غصہ کا اظہار ہے جس کو ہمہ ردی اور دانشمندانہ محبت نفس نے اخلاقی بنادیا ہے۔ اس قسم کا غصہ اور وہ منہر جس کا کہ یہ محرک ہوتا ہے ارادی بدی کے صحیح و معقول جواب ہیں (اگرچہ اس کا عامل کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو) مگر شرط یہ ہے کہ ان کے ذریعہ سے آئندہ کے لئے اس قسم کی بدیوں کا سد باب ہو جائے۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ایک اعتبار سے ”چاہئے“ سے قدرت سمجھ میں آتی ہے، اور صرف وہ افعال جن کا نہ کرنا انسان کے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے، انہیں پر اس کو صحیح معنی میں سزا دی جاسکتی ہے، یا اُس کو اخلاقی نقطہ نظر سے مذموم کہا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ ”سکتا ہو“ اور ”اُس کی قدرت میں ہو“ کے معنی صرف ان تمام منہر امتوں کی عدم موجودگی کو سمجھتا ہے، جس کا ارتفاع ہو سکتا ہو، مگر اس میں کافی محرک کے ہونے کو شامل نہیں کرتا۔ اُس کو اس واقعہ میں کوئی دشواری معلوم نہیں ہوتی کہ اگر کوئی شخص شدید خوف یا خواہش کی حالت میں کوئی جرم کرتا ہے، تو اس کو نسبتاً کم قابل الزام خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ بیٹیم نے کہا ہے، اس قسم کے افعال سے جس قسم کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے، اس سے

اتنا اندیشہ نہیں ہوتا، جتنا کہ خفیف محرک کی صورت میں ہوتا۔ مگر جبری اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ مورد الزام ہونے کے مروجہ احکام جس حد تک کہ عمل کو متاثر کرتے ہیں، درحقیقت مسئلہ اختیار کے مطابق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم ایسی غفلت پر بالائفاق سزا تجویز کرتے ہیں، جس سے سخت نقویں واقع ہو گئی، اور اس امر کا کوئی ثبوت طلب نہیں کرتے کہ آیا یہ بلا واسطہ یا بالواسطہ ارادہ فریضہ کے ترک کا نتیجہ تھا۔ اور نیز اس خیال کی بنا پر بغاوت یا قتل کو کچھ کم لائق سزا نہیں سمجھتے کہ اس کا محرک بیغرضانہ حب وطن تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم ان سے سزا کم ضرور تجویز کرتے ہیں۔

۱۹ انگریزی اخلاقیات پر فرانسیسی اثر
اب تک میں نے انگریزی اخلاقی فلسفہ پر بحث کی ہے اور یہ نہیں بتایا کہ اس کا اسی موضوع کے یورپی معاصروں کے فکر سے کیا تعلق تھا۔ اب تک مجھے یہی طریق مناسب معلوم ہوا تھا، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ ہانس سے لے کر نیچے

تک تمام لوگوں کا فلسفہ انگلستانی الاصل ہی تھا، اور اس میں باہر کے اثرات مطلق نہ تھے اور ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ صرف اخلاقیات ہی ایسا شعبہ ہے جس میں یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کی نفسیات و طبیعیات دونوں کا انگلستان میں بہت مطالعہ ہوا ہے۔ اور اس کا مابعد الطبیعیاتی نظام لاک کا نہایت ہی اہم پیش رو تھا۔ مگر ڈیکارٹ نے خود اخلاقیات کی طرف کوئی اعتنا نہیں کیا تھا۔ اسی طرح کلا رک کا اسپسی نوزا سے نظری اور بعد میں لائبنز سے زبانی جو مباحثہ ہوا تھا، وہ خالص مابعد الطبیعیاتی تھا۔ فرانس کا رومن کیتھولک علاقہ بہت سی چیزوں میں انگلستان کا مدرسہ تھا، مگر اخلاق میں نہ تھا۔ ہمارے لئے جین منی شٹ اور جیزوٹ کی عظیم الشان کشمکش کوئی اہمیت نہ رکھتی تھی۔ اٹھارھویں صدی کے آخری حصہ سے پہلے فرانس کے انقلابی فلسفہ کا اثر دو بار کے اُس پار نہیں آتا، اور اس وقت بھی اخلاقیاتی حلقہ میں اس کا اثر بہت کم نمایاں نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ روسو کے تمدن کے مقابلہ میں فطرت کی پرورش اور بہا درانہ مدح سرانگیوں اسکے گنواروں کی

مسرحِ جہالت مصنفی آداب اور سادہ فضائل کی تعریف جو جدید معاشرۃ کے تصنع نزاکت اور بیہودگی کے مقابلہ میں بہت ہی نمایاں ہیں، کا انگلستان اور فرانس دونوں پر بہت اثر ہوا تھا۔ اس اعلان سے کہ سیاسی نظم کا صرف ایک ہی قرین انصاف اور جائز اصول ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ فرمانروائی عوام کی ہو، معاشرتی پیمان کے قدیم انگریزی نظریہ کو انقلابی جہت میں نشیونما پانے کے لئے ایک قومی مدد ملی۔ تاہم اس امر کا مشاہدہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اٹھارھویں صدی کے آخر کے وہ انگریزی مصنفین جو فرانس کے سیاسی فلسفہ کی تحریک سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ بھی اس اخلاقی بنیاد کے قائم کرتے وقت جس پر کہ وہ عقلی و مساوی آزادی کے نئے معاشرتی نظام کو تعمیر کرنا چاہتے تھے، انگریزی فکر کے اصول پر جمے رہے۔ خواہ پرائس کی طرح سے وہ وجدانی مذہب کے ہوں یا پریٹیلی اور گاڈون کی طرح سے انھوں نے زیادہ سے زیادہ مسرت کے اصول کو اخلاق کا اصلی معیار تسلیم کیا ہو۔ صرف بنیاتی فلسفہ کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک فرانسیسی مصنف کی تصانیف کا ایک اہم عنصر لیا جاتا ہے جس کا خود بنیتم کو بھی احساس تھا۔ کیونکہ یہ بات اُس نے ہیلوی ٹیس سے سیکھی تھی، کہ انسان پر محض محبت نفس (۱۷۵۷ء) کی حکومت ہے، اس لئے کسی معاشرۃ کے اخلاقی احکام درحقیقت عام اغراض کے متعلق عام احکام ہوتے ہیں، اس لئے اول تو نیکی کا سوائے اس سے عام مسرت کیلئے

مفسد ہونے کے کوئی اور معیار تجویز کرنا بے سود ہے، دوسری طرف لوگوں کے سامنے فرضیہ پروعظ کرنا اور بدی پر اُن کو سخت سست کہنا بیسود ہے۔ اخلاقی کا اصلی کام تو یہ ہے کہ وہ فضیلت اور انفرادی مسرت کی مطابقت ثابت کرے۔ اس کی خاطر اگرچہ فطرت نے انسانوں کی اغراض کو طرح طرح سے باہم مربوط کیا ہے، اور تعلیم ہمدردی اور باہمی امداد کی عادت کو ترقی دے کر ممکن ہے اس تعلق کو اور بھی اقویٰ کر دے، مگر بائیںہم سب سے موثر اخلاقی قوتیں وہ ہوتا ہے جو موجبات قانونی کے ذریعہ سے محبت نفس پر عمل کر کے انسانی کردار

کو جس سانچے میں چاہے ڈھال دے۔ یہ چند سادہ نظریے بنیتم کی انتھک اور مدت العمر کی محنتوں کی بنیاد تھے۔

کامٹ (۱۷۹۹ء - ۱۸۵۷ء) فرانسیسی مفکر اگسٹ کامٹ (فلاسفی یازیو ۱۸۲۹ء - ۱۸۵۷ء) اور سٹیم ڈھکی پولی ٹیک پارٹیو ۱۸۵۷ء - ۱۸۵۹ء)

کا اثر نمایاں ہے۔ اس اثر نے جس حد تک اخلاقی فلسفہ کو متاثر کیا ہے اسکا عمل زیادہ تر انسانی ترقی کے عام تعقل سے ہوا ہے جو کامٹ کے نزدیک خالص انسانی اوصاف کے خالص حیوانی اوصاف پر غلبہ پانے پر مشتمل ہے۔ اور انسانی اوصاف میں سب سے بلند پایہ معاشری اوصاف ہیں اور ان سے بھی بلند اور سب سے بلند انسانی محبت اور کل بنی نوع انسان کی خدمت گزاری کے پہلو ہیں۔ اسی وجہ سے کامٹ انسان میں مرحمت کی ترقی اور دوسروں کے لئے زندگی گزارنے کی عادت کو عمل کی غایت اصلی قرار دیتا ہے اور محض مسرت کی زیادتی کو غایت اصلی نہیں کہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ یہ تو کہتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اور یہ کہ ایک شخص کے عادات و عواطف جس حد تک بھی اخوانی ہوں گے، اتنے ہی خود اس کو اور دوسروں کو اس سے مسرت ہوگی۔ مگر وہ انانیت کے ساتھ نہیں الجھا اور نہ اس نے اس مقدار مسرت کے متعین کرنے کی کوشش کی ہے جو انائی رجحانات کی باضابطہ تشفی سے عام طور پر حاصل ہو سکتی ہے۔ ایک اعلیٰ اور بے چون و چرا عقیدت شعاری جس کے اندر ذاتی مفاد کی تمام امیدوں کو دبا دیا گیا ہو، یہ ہے اس کے صمیم اخلاقی نصب العین کی خصوصیت اس قسم کا نظریہ اس تعقل کے بالکل مخالف ہے جو بنیتم اوسط درجے کی انسانی زندگی کے متعلق رکھتا ہے۔ بل کی نسبت جدید افادیت ان دونوں کے مابین ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ کامٹ کے نزدیک بنی نوع کی خدمت اخلاق ہی کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی اصل اصول ہے یعنی اس کے نزدیک

یہی نہیں کہ اس کو عملی طور پر غالب و رائج رہنا چاہیے، بلکہ اُس کا اظہار انفرادی اجتماعی زندگی کی مختلف صورتوں سے ہونا چاہئے۔ مگر کامٹ کے فلسفہ کا یہ رخ اور اُس کی معاشرت کی خیالی تعمیر جدید کی تفصیلات جہیں یہ مذہب ایک اہم کام انجام دیتا ہے، اُس کا انگلستان یا اور کہیں کوئی اثر نہیں رہا۔ لیکن چمپی طریق کے موضوع پر خصوصاً عمرانیات اور معاشری علم کے طریق پر جو اُس کی تعلیم ہے، جس کے متعلق اُس کو یہ خیال ہے کہ یہ میری ہے اور جس کا اُس کو وہ صحیح طور پر اصل موجد کہا جاسکتا ہے، اُس کا انگریزی اخلاقیات پر نہایت پایدار اثر ہوا ہے۔ سبلی اور بنتیئم کی افادیت میں کردار کے اخلاقی و قانونی اصول کا تعین اس طرح پر کیا جاتا ہے کہ قانون کی مختلف صورتوں کے خیالی نتائج ایسے مردوں اور عورتوں پر مرتب ہوتے ہوئے فرض کئے جاتے ہیں جو اپنی قسم کے یکساں اور غیر متغیر نمونے کے افراد ہوتے ہیں، اور ان نتائج کے مقابلہ سے اخلاقی اور قانونی اصول قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیتئم آب و ہوا نسل و مذہب و حکومت کے متغیر رہنے والے اثرات کو علی الاعلان تسلیم کرتا ہے، اور اُن کو ایسے امور مانتا ہے، جن کا مقنن کو لحاظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ مگر خود اس معاشری تعمیر کا کل کام اس قسم کے ملحوظات سے بے نیاز ہے، اور اُس کے مذہب کے فلسفہ خود کو اس لائق خیال کرتے ہیں کہ وہ ہر زمانہ اور ہر ملک کے انسانوں کے اہم ترین اخلاقی و سیاسی مسائل کو تاریخی اختلافات کا لحاظ کے بغیر حل کر سکتے ہیں۔ لیکن علم معاشرۃ کے کامٹی تعقل میں جس کی اخلاقیات و سیاسیات عملی اشکال ہیں معاشرۃ کے ارتقا کے قوانین کا علم بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ بنی نوع انسان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ مدارج کے ایک سلسلہ میں سے گزری ہے جن میں سے ہر ایک میں قوانین معاہدہ و اجابت و عادات کے مختلف مجموعے اُس کے لئے مناسب ہوتے ہیں۔ پس موجودہ زمانہ کا انسان ایک ایسا وجود ہے جس کے سمجھنے کے لئے اُس کی گزشتہ تاریخ کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور اُس کے لئے خالص مجرد اور غیر تاریخی طریق سے

کوئی اخلاقی یا سیاسی نصب العین قائم کرنے کی کوشش لازمی طور پر ناکام اور بیسود ہوگی۔ مروجہ قانون و اخلاق میں کسی وقت میں جو کچھ اصلاحیں بھی قرین مصلحت معلوم ہوں، ان کا تعین صرف معاشری حرکیات ہی سے ہو سکتا ہے، یہ خیال کامٹ کے خاص مذہب یا فرقہ سے بہت زیادہ متجاوز ہو گیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اُس زمانے کے پڑھے لکھے لوگ اس کو بہت زیادہ عمومیت کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں۔

ف۔ انگریزی فرانسیسی فلسفہ کی طرح سے جرمن فلسفہ کا اثر بھی انگریزی اخلاقیاتی اخلاقیات پر

فکرِ راب سے پہلے بہت کم رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سترھویں صدی میں قانون فطرت پر مبنی فطرت کے رسالہ کو جس میں گردنیں کے عام نظریہ کو تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ نقل کیا تھا اور جس نے ایک حد تک اُس کے نئے نظریے سے ایک طرح کی مصالحت کرادی (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آکسفورڈ اور دیگر مقامات میں بہت سے لوگوں نے پڑھا۔ لاک اس کو اُن کتابوں میں شمار کرتا ہے، جن کا پڑھنا ایک شریف آدمی کی تعلیم کے لئے ضروری ہے۔ باوجود یہ کہ اس کی جگہ کی جرمن ترقی سے انگریزوں کو کوئی اُچھی تعلق نہیں رہا ہے، حتیٰ کہ ولف کے فلسفہ سے بھی، جس کا اثر ایک طویل مدت تک رہا ہے، اور جو اپنی مکمل اور عمدہ تعمیر کے اعتبار سے بہت ہی نمایاں ہے، اس سے ہمارے بہنہ بین واقف لوگ بھی نا آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کانٹ کی ذہانت و شہرت کی وجہ سے اُس کے اخلاقی فلسفہ کا کچھ زیادہ غور سے مطالعہ ہوا ہو جب اُس کو دنیا کے سامنے آکر پچاس برس گزر جاتے ہیں اُس وقت البتہ لوگ متوجہ ہوتے ہیں۔ مگر اُس کی اخلاقیات کے اساسی نظریہ کا ہمارے انگریزی فلسفہ کے علمبرداروں میں سے ایک نہایت ہی اہم اور دلچسپ فرد نے اس صدی کے شروع میں نہایت گرمجوشی کے ساتھ خیر منقہ کیا، اور یہ کوریج تھا جو فلسفی ہونے کے ساتھ شاعر بھی تھا۔ بعد میں ہم کانٹ کے بین اثرات دیوول اور دیگر

وجدانی مصنفوں کے یہاں پاتے ہیں، اور گزشتہ چالیس برس میں جرمن فلسفہ سے انگریزوں نے جو دلچسپی لی ہے، اُس کی بنا پر کانٹ کی تصانیف سے لوگ اس قدر عام طور پر واقف ہو گئے ہیں کہ اس کتاب میں اگر اُسکے فلسفی نظریات کا ذکر نہ کیا جائے، تو یہ ناقص رہ جائیگا۔

انگریزی علماء کے اخلاق میں کانٹ پر اس سے سب سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی اخلاقی تعلیم کا جدید یورپ پر بھی اثر ہے، جو ہمارے یہاں پر اس اور ریڈ کی تعلیم کو حاصل ہے۔ ان مصنفین کی طرح سے کانٹ بھی یہ کہتا ہے کہ انسان ذی عقل ہونے کی حیثیت سے صواب کے ایک اصول یا عقل کے امر مطلق کی بلا کسی شرط کے پابندی کرنے کا مکلف ہے۔ پر اس کی طرح سے اس کی بھی یہ رائے ہے کہ ایک فعل کو اس وقت تک اچھا نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ یہ اچھے محرک سے نہ کیا جائے۔ اور محرک کسی قسم کے فطری رجحان سے مختلف ہونا چاہئے۔ فرضیہ کے فرضیہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اُس کو صرف اُسی کی خاطر انجام دیا جائے، اور پر اس اور ریڈ دونوں سے زیادہ لطافت کو کام میں لا کر استدلال کرتا ہے کہ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ کارنیک عامل نیک کے لئے لذت بخش ہوتا ہے، اور فرضیہ کی خلاف ورزی مولم معارض ہوتی ہے، مگر یہ اخلاقی لذت والہ صمیم معنی میں ایک فعل کے محرک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ بجائے اس کے کہ یہ ہماری اُس کے کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم کرنے سے پہلے ہو، اس کے بعد میں ہوتا ہے پر اس کی طرح سے وہ بھی یہ کہتا ہے کہ صواب نیت و محرک فعل کے صائب ہونے کیلئے صرف لازمی شرط یا عنصر ہی نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُسی سے اخلاقی قیمت متعین ہوتی ہے۔ مگر وہ نتیجہ اس قدر فلسفی مقبولیت کے ساتھ نکالتا ہے (جو انگریزی اخلاقیات کے شاید خواب میں بھی نہ آیا ہو) کہ کردار کے مادی صواب کو متعین کرنے کے لئے ان اصول سے علیحدہ کوئی اور عقلی اصول نہیں ہو سکتے، جو کہ اُس کے صوری صواب کو متعین کرتے ہیں۔

لہذا فریضہ کے تمام اصول جس حد تک کہ عام طور پر واجب العمل ہیں، اُن سب کے اندر یہ گنجائش ہونی چاہئے کہ اُن کو ان عام اصول کی صورتیں قرار دیا جاسکے کہ فریضہ کو صرف فریضہ کی خاطر سے انجام دینا چاہئے۔ اس کیلئے جو ثبوت ضروری ہے وہ مندرجہ ذیل طریق پر دستیاب ہو جاتا ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ عقل کے مطالبات تمام ذوی العقول کو یکساں طور پر معقول معلوم ہونے چاہئیں۔ اس لئے میری نیت اُس وقت تک صواب نہیں ہو سکتی جب تک کہ میں اُس کے ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ جس اصول میں عمل کر رہا ہوں اس کو ایک عام قانون بنا دیا جائے۔ اس طرح سے ہم کو ایک اساسی قانون یا امر حاصل ہو جاتا ہے، ایسے اصول پر عمل کر جس کیلئے تو یہ بھی چاہ سکتا ہو کہ یہ ایک عام قانون بن جائے۔ کانٹ کہتا ہے اس سے تمام جزئی فرائض کے متبیین کرنے میں ایک کافی و شافی معیار فراہم ہو جائیگا۔ جس وقت ہم کسی فریضہ کی خلاف ورزی کرتے ہوں، اگر اس وقت ہم اپنی ذہنی حالت کا مطالعہ کوں تو ہم یہ پائیں گے کہ ہمارا دل یہ نہیں چاہتا کہ ہمارے اصول کو ایک عام قانون بنا دیا جائے۔ ہماری خواہش یہی ہوگی کہ اس کا اس ہی کلی قانون رہے، بس ہم صرف اتنی آزادی چاہتے ہیں کہ ہم اس قانون سے مستثنیٰ رہیں، یا یہ کہ ہماری وقتی خواہش کے پورا ہونے کے واسطے ایک ضعیف استثناء ہو جائے۔ یہ اصول کردار غلط کو شدت کے دو درجوں سے روکتا ہے۔

بعض قسم کی بد اخلاقیات ایسی ہیں مثلاً ایسے جوٹے وعدے کرنا جن کے متعلق پہلے سے یہ یقینی ارادہ ہو کہ اُن کا ایفانہ کیا جائے گا کہ ہم اُن کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کر سکتے کہ اُن کو عام قانون بنا دیا جائے جیسے ہر شخص وعدہ خلافی کرنے میں اپنے آپ کو آزاد پائے گا تو کوئی شخص وعدہ لینے کی زحمت بھی نہ کرے گا۔ بعض اصول ایسے ہیں مثلاً مصیبت میں لوگوں کی پروا نہ کرنا، اور اُن کو اپنے غلط پر چھوڑ دینا کہ خود بند و بست کریں کہ اُن کے متعلق آسانی سے خیال ہو سکتا ہے کہ اُنکو عام قانون بنایا جاسکتا ہے، مگر ہم بلا تعلق ان کے ایسے ہونے کی خواہش نہیں کر سکتے کیونکہ جب ہم خود مصیبت میں ہوتے ہیں تو اس وقت ہم یہ خواہش

کے بغیر نہیں رہ سکتے، کہ لوگ اس وقت ہماری مدد کریں۔

کانٹ کی تعلیم کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اُس نے فریضہ اور اختیار کے مابین تعلق قائم کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم کو اپنے اخلاقی شعور کے ذریعے سے اس امر کا عقلی یقین ہوتا ہے کہ ہم آزاد ہیں۔ اس یقین میں کہ مجھے وہ کرنا چاہیے جو صواب ہے، اور اس لئے کرنا چاہئے کہ یہ صواب ہے، نہ اس لئے کہ میں اسے پسند کرتا ہوں، یہ مضمر ہوتا ہے کہ خالص عقلی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔ یعنی میرے فعل کا یقین میکائیکی طور پر محض لذت بخش یا المناک احساسات کے فطری پیچ ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ میری حقیقی و معقول ذات کے قوانین کے مطابق ہوتا ہے عقل یا انسانی ارادوں کا تحقق جس حد تک معقول ہوتا ہے، فریضہ کی مطلق غایت ہوتا ہے اور ہم کو عمل کے اساسی قانون کی ایک دوسری صورت مل جاتی ہے کہ اس طرح عمل کرو، خواہ وہ عمل تمہارا اپنے متعلق ہو یا دوسروں کے متعلق کہ بنی نوع انسان تمہارے عمل کی مقصد ہو، اور محض وسیلہ نہ ہو، ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ تصور اختیار اخلاقیات کا اصول قانون سے ایک سادہ مگر نمایاں تعلق قائم کر دیتا ہے۔ اصول قانون کا مقصد اصلی یہ ہے کہ ان رکاوٹوں کو دور کر کے جو ہر ایک کے آزادی عمل میں دوسروں کے ارادوں کی مزاحمت کی بنا پر ہوتی ہیں اور اس طرح خارجی آزادی کا تحقق کرے۔ برخلاف اس کے اخلاقیات کا تعلق داخلی آزادی کے تحقق سے ہے، جس کا حصول اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ فطری جہانات کے خلاف عقلی غایات کے حصول کی مستقل مزاجی کے ساتھ کوشش کی جائے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ عقلی غایات کیا ہیں جس میں غایت سے مراد وہ نتیجہ لیا جائے، جس کی ایک فعل کے ذریعہ سے پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، تو کانٹ کا یہ دعویٰ کہ تمام ذوی العقول ہر ذی عقل کیلئے بچائے خود غایت ہوتے ہیں، کوئی واضح جواب نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی لئے جاسکتے ہیں کہ جس نتیجہ کی ملکی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ صرف تمام ذوی العقول کی عقلیت کی ترقی

ہوتا ہے، (جیسے کہ انسان میں) جن کو ہم دیکھتے ہیں کہ ہنوز کامل طور پر عقل نہیں ہیں۔ مگر کانٹ کا خیال یہ نہیں ہے۔ اُس کی رائے یہ ہے کہ ہر شخص کو تا بہ امکان خود کو عقل کا کامل ترین آلہ بنانا چاہیے۔ اور اس کے لئے اُس کو اپنی فطری استعدادوں اور اخلاقی رجحان دونوں کو ترقی دینی چاہئے، مگر وہ اس سے قطعی طور پر انکار کرتا ہے کہ دوسروں کے کمال کو بھی اسی طرح سے ہر شخص کے لئے غایت بنایا جاسکتا ہے۔ یہ کہنا کہ میرا یہ بھی فرض ہے کہ میں دوسروں کے کمال کی کوشش کروں خالی از تنقض نہیں ہے، کیونکہ اسی کے اندر تو دوسرے کا کمال بحیثیت شخص کے مشتمل ہے، یعنی وہ خود اپنے سامنے اپنی غایت کو اپنے فریضہ کے تصورات کے مطابق لا سکتا ہے اور یہ کہنا کہ میں دوسرے کے لئے وہ کچھ کروں جو خود اُس کے علاوہ کوئی اور نہیں کر سکتا تنقض ہے، تو عملی اعتبار سے میں کس طرح اور ذوی العقول کو اپنی غایت بناؤں؟ کانٹ کا جواب یہ ہے کہ دوسروں کے بارے میں ہر شخص جس شے کو مقصد بنا سکتا ہے، وہ کمال نہیں بلکہ مسرت ہے، اُسے دوسروں کی اُن خالص ذہنی غایات کے حصول میں مدد کرنی ہوتی ہے، جن کا تعین ہر ایک کے لئے عقل سے نہیں بلکہ فطری رجحان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی ایسے موضوع کے غایات جو بجائے خود غایت ہو تا بہ امکان میرے لئے بھی غایات ہونے چاہئیں، ورنہ اُس کا سبائے خود غایت ہونے کا تعقل مجھ پر پوری طرح سے موثر نہ ہو گا۔ ایک اور جگہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ انسان کے خود اپنی مسرت کی جستجو کرنے کو فریضہ نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ یہ ایسی غایت ہے جس کی طرف ہر فرد کو فطری تسویق ہوتی ہے، محض اس وجہ سے کہ ہر شخص اپنی مسرت کی خواہش کرتا ہے، وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ میری ہر وقت مدد کیا کریں۔ اسی لئے اُس پر یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کی مسرت کو اپنی اخلاقیاتی غایت بنائے۔ کیونکہ اخلاقاً وہ اس وقت تک دوسروں سے امداد کا طالب نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اسی قسم کی حالت میں اُن کی مدد کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم نہ کرتا ہو،

انفرادی مسرت کو اُن غایات کی فہرست سے خارج کر دینا، جن کے حصول کی کوشش فرض ہوتی ہے، بادی النظر میں بطل اور ریڈ کی تعلیم کے مخالف معلوم ہوتا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذی عقل ہونے کی حیثیت سے ایک کھلا ہوا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی غرض کے پورا کرنے کی کوشش کرے۔ مگر درحقیقت فرق اتنا زیادہ نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس الفضائل یا برترین خیر کی جو کانٹ نے تشریح کی ہے، اس میں وہ فرد کے اپنی انفرادی مسرت کے لحاظ رکھنے کی معقولیت کو تسلیم کرتا ہے۔ صرف کانٹ کے نزدیک صحیح معنی میں معقول محبت نفسِ محض مسرت ہی کی جو یاں نہیں ہوتی، بلکہ یہ مسرت کی اس شرط کے ساتھ جو یاں ہوتی ہے کہ اخلاقاً نفس اس کا اہل بھی ہو۔ اگرچہ فریضہ فریضہ کی خاطر انجام پائیگا، اور فاعل کی مسرت کے وسیلہ کے طور پر انجام نہ پائیگا، مگر اس کے باوجود نجی کانٹ، یہ کہتا ہے کہ ہم معقول طور پر اس کو اُس وقت تک نہیں کر سکتے، جب تک کہ ہم کو اس سے مسرت کے حصول کی توقع نہ ہو، چونکہ انسان کی برترین خیر نہ تو محض فضیلت ہے، اور نہ محض مسرت ہے، بلکہ ایک ایسی اخلاقی دُنیا ہے جس میں مسرتِ اہلیت سے ایک صحیح تناسب رکھتی ہے۔ اور کانٹ کے نزدیک عقلاً ہم خود کو اسی دُنیا میں موجود سمجھنے پر مجبور ہیں جو ایک صاحبِ علم و خیرِ منصف و حاکم کے زیرِ نگین ہے، کیونکہ ایسی دُنیا کے بغیر اخلاق کے پر شوکت تصورات تعریف و تحسین کے تو موجب ہوں گے، مگر مقصد و عمل کے سرچشمہ نہ ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ ہم ایک ایسا کائناتی نظام فرض کریں جس میں مسرت کے مطالبہ کی جس کا فریضہ مستحق بناتا ہے تشفی ہو سکے۔ اور یہ خدا اور دوسری دُنیا کے عقیدے کو مستلزم ہے، مگر اس عقیدے کے یقین کی بنا اخلاقیاتی ہے کیونکہ کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے مطابق عالمِ فطری کا جس طرح سے ہم میں سے ہر ایک کو علم ہوتا ہے، وہ محض ایسے ارتسامات کا مجموعہ ہے، جو انسانی حاسہ پر ہوتے ہیں، جن کو یا شعور ذہانت ایسی دُنیا میں ترکیب دیتی ہے،

جس میں اسکا فی تجربہ کی اشیا ہوتی ہیں اور اس دُنیا کا اُسے تعقل ہوتا ہے۔
 لہذا ہم کو اشیا کا جیسی کہ فی الحقیقت ہیں نہ تو علم ہو سکتا ہے، اور نہ تجربہ۔
 پس اگرچہ ہم میں ات ہر ایک اخلاقی شعور کے ذریعہ سے اپنے کو
 فوق الحسی دین سے متعلق سمجھتا ہے، مگر وہ اُس دُنیا کی ماہیت سے
 بالکل واقف نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ محض منظر سے کچھ زیادہ ہے
 مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ آخر میں ہوں کیا۔ اسی طرح سے اگرچہ مجھ کو اس امر کا اخلاقی
 یقین ہو سکتا ہے کہ خدا ہے اور مرنے کے بعد بھی ایک زندگی ہوگی، مگر
 کانٹ کے نزدیک میرا یہ یقین فکری علم کے کام نہیں آ سکتا۔ میں نظری
 طور پر ان اعتقادوں کی صحت کا علم نہیں رکھتا۔ مگر عمل کے لئے مجھے انکو
 ماننا پڑے گا تاکہ عقلا میں اس کی تمیل کر سکوں جس سے متعلق میں یہ تسلیم
 کرتا ہوں کہ عقل عملی قطعی و مطلق طور پر حکم دیتی ہے۔

کانٹ کے بعد کانٹ کے انتقال (۱۷۹۵ء) سے پہلے اس کی تصانیف
 کی اخلاقیات کو اس انگریز فلسفی نے پڑھنا شروع کر دیا تھا جو ایک
 پشت سے زیادہ ہمارے جزیرے میں فلسفی فکر
 میں جرمنی رجحانات کا سب سے بڑا نمائندہ رہا ہے۔ لیکن جب تک
 کو لرج کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ کرے، مابعد الطبیعیاتی نظریے اور
 طریقے کی حیرت انگیز ترقی جس میں فٹے شیلنگ اور بیگل تین درجوں کی
 حیثیت رکھتے ہیں، پہلے درجے سے گزر کر دوسرے درجہ تک پہنچ چکی تھی۔
 فٹے کی ذہنی تصویریت کا نشو و نما تصانیف کے سلسلہ میں ہو چکا تھا۔
 (اور کانٹ نے اس کی صورتی طور پر تردید کر دی تھی) اور شیلنگ کا فلسفہ
 تمام جرمن طلبائے مابعد الطبیعیات سے خراج توجہ حاصل کر رہا تھا۔ اُس کا
 ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کو لرج نے جس کو کانٹ کی تعلیم پر ہنوز صرف جزوی عبور
 حاصل ہوا تھا، اُس کی تعلیم کو شیلنگ کے واسطے سے سمجھا۔ یعنی اُس نے

ایسے کانٹ کا مطالعہ کیا جس کے متعلق یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اُسے
کلی یا شے بالذات سے اس سے کچھ زیادہ مراد نہیں لیا ہے، جتنا کہ ان
لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے، ایسا کانٹ جس کے متعلق یہ یقین کیا جاسکتا
ہے کہ اس نے اپنے فریضہ اور اختیار کے عملی اعتقاد است
کے ذریعہ سے فطرت انسانی کی اصل روحانیت کا وہ فکری
فہم حاصل کر لیا تھا، جس کی اُس کے الفاظ بظاہر تردید کرتے
ہیں مگر یہ سچ ہے کہ اگر البعد الطبیعیاتی پہلو پر نظر ڈالیں تو کولرج کے واسطے
سے انگریزی ذہن پر جس جرم فلسفہ کا اثر پڑا ہے، وہ کانٹ کا نہیں
کانٹ کے بعد کا فلسفہ ہے، مگر اخلاقیاتی پہلو پر یہ نہیں کہا جاسکتا۔
اخلاقیات میں کولرج کے یہاں جس قدر جرم اثر نمایاں ہے وہ کانٹ
سے بعد کا نہیں، بلکہ خالص کانٹ کا ہے۔ اور نہ مجھے اس کا علم ہے
کہ انگریزی اخلاقیاتی فکریں کہیں اور بھی فٹنٹ شیلنگ یا اور کسی کانٹ
کے بعد کے فلسفی کا کوئی اثر نمایاں ہے، یہاں تک کہ موجودہ صدی کے
تیسرے ربع میں ہیگل کا اثر نمایاں ہوتا ہے۔

ہیگل کی اخلاقیاتی تعلیم (جس کو اُس نے زیادہ تر اپنی
کتاب فلسفی ڈیس ریٹس میں پیش کیا ہے) سے
کانٹ کی تعلیم سے ہدایت ہی قریبی نسبت اور نیز
ایک میں تقابل ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ کے ساتھ
اُس کو اس بارے میں اتفاق ہے کہ فریضہ یا نیک کرداری بااختیار
و با عقل ارادے کے شعوری تحقق پر مشتمل ہے، جو تمام ذوی العقول
میں دراصل یکساں ہوتا ہے۔ لیکن کانٹ کے خیال کے بموجب
اپنی ارادے کا عام مافیہ صرف اس شعوری بشرط کے اندر موجود ہے
کہ صرف اس طرح سے انسان عمل کرے جس طرح وہ سب عمل کرنے کی خواہش کر سکتا ہو، اور
ہر با عقل عامل اس بشرط کو ذہنی طور پر اپنے ارادے پر منطبق کر کے دیکھے۔
برخلاف اس کے ہیگل کا خیال یہ ہے کہ عام ارادہ خارجی طور پر ہر شخص

کے سامنے قوانین معاہدہ اور اس جماعت کے رواجی اخلاق میں موجود ہوتا ہے جس کا وہ ضرر ہوتا ہے۔ اس طرح سے اس کے نزدیک صرف یہی ضروری نہیں کہ لذت کے رجحانات یا مسرت کی خود غرضانہ خواہشوں کو دبانے کی ضرورت ہے، بلکہ انفرادی ضمیر کی تحریکات اور اس پر عمل کرنے کی تسویق جو اس کو حق بجانب معلوم ہو اگر یہ جماعت کی عقل سلیم کے خلاف ہیں تو ان کے بھی دبانے کی ضرورت ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہیکل کسی شخص کے خود اپنے تعقل خیر کے تحقق کی شعوری کوشش کو بہ نسبت ملکیت معاہدہ اور جرائم کے متعلق محض ایسے قوانین کی پابندی کرنے جن میں ارادہ عام کا پہلی بار اظہار ہوا تھا، اخلاقی کی نسبت بلند تر منزل سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس کی پابندی میں اس ارادے کی تکمیل صرف اتفاقاً افراد کے ارادوں کے خارجی اتحاد سے ہو جاتی ہے۔ اور دراصل اس کا تحقق ان میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوتا، مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ راستبازانہ کوشش نفس کا دعو کہ اور لا حاصل ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے اخلاقی شر کی اصل جڑ یہی ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کا تحقق ان خارجی معاشری علائق کی ہمنوائی میں ہو جن میں کہ انسان خود کو پاتا ہے..... یعنی صرف اس صورت میں کہ فرد اس اخلاقیاتی جوہر کو جو اس کو خاندان معاشرہ اور مملکت میں ملتا ہے، جس کا نظام حلقہ عمل میں عقل کلی کا سب سے بلند منظر ہوتا ہے، اپنا اصلی جوہر سمجھے۔

فی الحال ہیکل فلسفہ انگریزی فلسفہ اخلاق میں ایک نمیز عنصر معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی ماورائیت جس کا ذکر فٹل میں ہو چکا ہے، اس کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں، اس میں کانٹ اور ہیکل دونوں کے اثرات موجود ہیں۔ مگر ہیکل کے فلسفہ کا براہ راست اثر عموماً اس قدر اہم نہیں ہے، جتنا کہ اس کا بالواسطہ اثر اہم ہے، اور جس نے کہ انسانی فکر اور انسانی معاشرہ کی تاریخی ترقی کے مطالعہ کو ایک قوی تحریک دے کر عمل کیا ہے، ہیکل کے نزدیک

کائنات کا اصل جوہر ایسا عمل فکر ہے، جو مجرود سے مقرون کی طرف جاتا ہے اور اس عمل کے صحیح طور پر سمجھ لینے سے یورپی فلسفہ کے ارتقائے زمانی کی ترجائی کرنے کے لئے کئی کئی مل جاتی ہے۔ اسی طرح سے اس کے نزدیک تاریخ بنی نوع انسان آزاد روح کی ضروری ترقی کی تاریخ ہے، جو سیاسی تنظیم کی مختلف اشکال کے ذریعہ سے ہوئی ہے۔ پہلی صورت مشرقی بادشاہت کی تھی، جس کے اندر آزادی صرف بادشاہ کو حاصل ہوتی تھی دوسری یونانی و رومی جمہوریت کی تھی، جس میں آزاد و با اختیار شہریوں کی ایک منتخب جماعت غلامی کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ آخر کار حبیدہ معاشرتوں میں جو زوال پذیر رومی سلطنت پر ٹیٹینی حملے سے شروع ہوتی ہے آزادی جماعت کے تمام افراد کا پیدائشی و فطری حق سمجھی جاتی ہے، ان تقریروں کا اثر جو اس کے انتقال کے بعد شائع ہوتی ہیں جن میں ہیگل فلسفہ تاریخ اور تاریخ فلسفہ کو بیان کرتا ہے، اس کے خاص مذہب سے بہت زیادہ تجاوز کر گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نظریہ عمل کے تمام شعبوں میں تاریخی طریقہ کا موجودہ غلبہ بہت کچھ ان تقریروں کے اثر کا نتیجہ ہے۔

جرمنی قنوطیت یہ پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ ایسے مصنفوں کی ارتقائی رجائیت کے مقابلہ میں جیسے کہ اسپنسر ہے بحیثیت مجموعی کل حیوانی زندگی کے اور اس کی سب سے بڑی ترقی یعنی انسانی زندگی کے متعلق ایک قنوطی خیال کا بھی کسی قدر حال کے انگریزی فکر کے اندر اثر نمایاں ہوا ہے۔ غالباً اسی قسم کی تقابلی نسبت مختلف قسم کی ارتقائی رجائیت کو جو کانٹ کے بعد کی تصوریت سے عموماً اور ہیگل کے فلسفہ سے خصوصاً تعلق شوپنہائر رکھتی ہے، شوپنہائر کی قنوطیت کے ساتھ ہے، کانٹ سے یہ خیال لئے کر کہ خارجی عالم جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، محض ان عناصر کا بنا ہوا ہے جو انسانی حسیات سے دستیاب ہوتے ہیں اور تجربہ کرنے والے ذہن کے قوانین

کے اعتبار سے ترکیب پاتے ہیں شوہنہاڑ اپنے شے بالذات کے تعقل میں جو کہ ہمارے حواس کو مرشم کرتی ہے، کانٹ سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک ایک ارادہ ہر شے اور کل اشیاء کی مجموعی طور پر حقیقت اصلی ہوتا ہے۔ اس ارادے کی فطرت میں یہ ہے کہ یہ خود کو ظاہر کرے اور یہ معروضی بننے کی کورانہ کوشش کرتا ہے۔ غیر ذی روح دنیا کی میکائیکی اور کیمیاوی قوتیں ذی روح اجسام کے ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک کے افعال معروض بننے کے مختلف مدارج ظاہر کرتے ہیں جن کی انتہائی منزل ان حیوانوں پر ہوتی ہے جن کو قدرت نے دماغ عطا کیا ہے جس کی وجہ سے وہ صاحب شعور ہوتے ہیں۔ یہ ارادہ جس طرح سے کہ جاندار اجسام میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا تعقل اگر زندہ رہنے کی کوشش سے کیا جائے تو زیادہ قطعی ہوگا حیات کی جانب یہ جبلی تسویق ہر قسم کی حیوانی فطرت کی سب سے گہری روح ہے، مگر چونکہ اس کوشش سے لازمی طور پر موجودہ حالت کا نقص اور اس سے ناراضی ظاہر ہوتی ہے اس لئے جس زندگی پر یہ مشتمل ہوتی ہے اور جس کو یہ باقی رہتی ہے وہ دراصل برالم ہوتی ہے۔ وہ تشفیاں جو اس میں کہیں کہیں نظر آتی ہیں دراصل محض الم سے وقتی سنجائیں ہوتی ہیں اور قطعی طور پر خیر نہیں ہوتیں۔ زندگی کی یہ بد حالی انسان میں انتہا کو پہنچ جاتی ہے کیونکہ یہ ارادے کا سب سے بڑا منظر ہوتا ہے اور یہ عقلی و ذہنی ترقی سے لازمی طور پر بڑھ جائیگی اگرچہ اس سے وہ شے بھی پیدا ہوتی ہے جس کو شوہنہاڑ خالص ترین تشفی کہتا ہے، یعنی سکون کے ساتھ حسن پر غور کرنا۔ جب صورت حال اس درجہ تباہ ہے تو فلسفہ انسان کو جو فریضہ بتاتا ہے وہ ارادے کی تردید یا انکار ہے۔ یہی تمام حقیقی اخلاق کا خلاصہ ہے۔ اس قسم کے انکار کے دو درجے ہیں۔ ادنیٰ ترین درجہ معمولی نیکی سے حاصل ہوتا ہے جو دراصل محبت و ہمدردی ہے۔ اور اس امر کے تسلیم پر مبنی ہے کہ ایک ایغو اور سب کے بعینہ مطابق ہے۔ نیک آدمی اس تمام انانیت کو دباتا اور روکتا ہے جس سے ہر قسم کی

بے انصافی پیدا ہوتی ہے، اور ایک فرد کے اندر ایسے ارادے کا اثبات ہوتا ہے، جو دوسرے میں اسی ارادے کے اظہار پر مخالفانہ حملہ ہوتا ہے۔ مگر معمولی نیک یا پھر مردانہ عمل میں اس اساسی غلطی سے آزاد نہیں ہے، کہ یہ زندہ رہنے کے ارادے کا اثبات ہوتا ہے۔ اس ارادے کا قطعاً انکار متراضانہ مجاہدہ نفس سے ہوتا ہے، جس کی بنا پر انسان زندگی کی عارضی وہمی لذات سے بھاگتا ہے اور حتیٰ کہ اس تسویق کو بھی دباتا ہے، جس کی وجہ سے افزائش نوع کی تحریک ہوتی ہے۔

شوہنہا ئراپنے اسندال قنوطیت (جو جب کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارادے کی نوعیت اصلی پر مبنی ہے) کی نسبت کہتا ہے کہ اس کی تائید تجربہ انسانی کے محتاط اور غیر جانبدارانہ مشاہدے سے ہوتی ہے۔ مگر زندگی کی بد حالی کا غیر اولی ثبوت زیادہ تکمیل کے ساتھ حال ہی میں ایک مصنف نے دیا ہے، اور یہ ایوان مارٹین ہے، جو باوجود غایت درجہ مخترع اور طباع ہونے کے شوہنہا ئر کا شاگرد خیال کیا جاتا ہے، جس کو شوہنہا ئر سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ دنیا کا واقعی وجود غیر شاعر ارادے کا غیر عاقلانہ فعل ہے۔ مگر مارٹین شوہنہا ئر کے اس خیال کی تردید کرتا ہے، کہ ہر قسم کی لذت محض الم کا ایک آنی دفتیہ ہوتی ہے بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ، جو لذات الم کے ارتفاع کی بنا پر ہوتی ہیں، وہ ان سے بہت زیادہ ہوتی ہیں جو اس طرح سے عالم وجود میں نہیں آتیں۔ اور باعتبار شدت ان آلام سے بہت کم ہوتی ہیں، جن سے کہ یہ پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات کہ اعصاب کا تھکان جو کسی قسم کے احساس کے زیادہ دیر تک ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ الم کی تکلیف کو زیادہ کرتا ہے، اور لذت کی خوشگوار سی کو کم کرتا ہے، صحیح ہے۔ نیز یہ بات بھی صحیح ہے کہ تشفی ہمیشہ عارضی اور آنی ہوتی ہے، اور عدم تشفی کی حالت اس قدر دیر پا ہوتی ہے، جتنی کہ خود خواہش۔ اگر انسانی سعی کی بڑی جہات کا لحاظ رکھا جائے، تو اس امر پر زور دینا کہ بہت سے جذبات (مثلاً حسد کھسیانا پن تا سفاقت نفرت)

محض مولم ہوتے ہیں اور زندگی کی بہت سی مالتیں جن سے تندرستی جوانی
 آزادی محض نقد ان الم کے اعتبار سے عمدہ سمجھی جاتی ہیں، اور
 بعض کو جیسے کہ محنت و ازدواج ہیں برائی تو مانا جاتا ہے، مگر ان کو
 ان سے بڑی خرابیوں سے بچنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اور
 دولت قوت و عزت وغیرہ کے حصول کے عام مشاغل اس حد تک محض
 دھوکہ ہیں جس حد تک کہ ان مقاصد کو جن کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے
 مقاصد اصلی خیال کر لیا جاتا ہے۔ یہ بات کہ بہت سی تسوئیات جو انسان
 کو آمادہ عمل کرتی ہیں (مثلاً بھوک اولاد کی محبت رحم شوق) فاعل کو راحت
 کی نسبت زحمت زیادہ پہنچاتی ہیں اور بہت سے افعال ایسے ہیں جن میں
 بحیثیت مجموعی الم کا لذت کے مقابلہ میں ضرر بھی غلبہ ہوتا ہے بشرطیکہ
 فاعلوں اور مریضوں دونوں کا لحاظ رکھا جائے۔ اب جن افعال سے
 فی الحقیقت لذت زیادہ اور الم کم ہوتا ہے، وہ علوم و فنون کا مشغلہ
 ہیں مگر ان سے کم لوگ لذت اندوز ہو سکتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جنکی
 اعلیٰ ذہانت کی بنا پر انھیں اور ذرائع سے آلام پہنچتے ہیں ان امور کا لحاظ کر کے مارٹین
 اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ فی الحال دنیا میں الم کی مقدار لذت سے بہت زیادہ ہے
 اور یہی نہیں کہ بحیثیت مجموعی الم لذت سے زیادہ ہے بلکہ جن لوگوں کو نہایت مناسب
 حالات میسر ہیں انکی حالت میں بھی الم سے لذت زیادہ نہیں ہے اسلئے بعد وہ استدلال
 کرتا ہے کہ آئندہ کسی اصلاح کی توقع نہیں ہے بلکہ بدعالی اور مصیبت کے زیادہ ہونے ہی
 کی امید ہے۔ سائنس کی ترقی سے کوئی قطعی لذت ہم نہیں پہنچتی اور اسکی وجہ سے نوع انسانی کے
 الم سے محفوظ رہنے میں جو کچھ اصناف ہوتا ہے اس سے زیادہ انسان کا احساس ترقی کرنا جاتا
 ہے کہ دنیا میں الم کا غلبہ ہے جسکی وجہ سے انسانی ذہانت اور ہمدردی کی ترقی ہے،
 مارٹین کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ ہمکو زندہ رہنے کے ارادے کا انکار کرنا چاہیے اور یہی
 نہیں کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے لئے اپنی جگہ پر زندگی کے ارادے سے انکار کر کے کسی
 شوہنہائے سفارش کی ہے بلکہ دنیاوی عمل کے اختتام تک پہنچانے اور نام نہاد
 وجود کو عدم کی طرف ترقی دینے کی کوشش کرے۔

صحت نامہ

تاریخ اخلاقیات (سجوک)

صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح	صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ذہن نشین	بہن نشین	۶	۵۷	جسٹین	جسٹین	۴	۲
چاہیے کہ	چاہتے کہ	۷	۵۹	ہر زمانے	ہر زمانے	۸	۱۸
اشارہ ملتا ہے	اشارہ ملتا ہے	۳	۶۲	کرنی	کرنی	۲۱	۱۹
میں اتحاد خیال	ہیں اتحاد خیال	۱۰	۶۲	باب	باب	۲۱	۲۹
غایت	غائیت	۶۵	۶۵	نظر سے کیوں	نظر کیوں	۱۲	۲۷
”مقدس“	”مقدس“	۱۱	۶۶	سقراط نے	سقراط نے	۱۰	۲۸
جائداد	جائداد	۱۲	۷۱	سوفسطائیہ	سوفسطائیہ	۲۳	۳۰
فضائل و رذائل	فضائل و رذائل	۲	۷۳	معاصرین	معاصرین	۱۰	۳۳
گڈ ٹڈ	گڈ ٹڈ	۲۲	۷۷	یقیناً	یقیناً	۶	۳۴
جن کی ضرورت	جن کی ضرورت	۳	۷۷	اگر	اگر	۱۴	۷۷
اخلاقی	اخلاقی	۸	۷۷	وہ ہمیشہ	وہ اور ہمیشہ	۱۲	۴۰
مدار کہ اور	مدار کہ	۹	۸۴	ذات کی ہوشیاری	ذات کی ہوشیاری	۲۵	۴۳
ہر زہرہ	ہر زہرہ	۲۳	۸۵	تعلیم کی نسبت	تعلیم کی نسبت	۴۲	۴۵
عقل الہی	عقلی الہی	۲۰	۸۷	جس میں	جس میں	۱۲	۵۲
چاہیے	چاہیے	۱	۸۹	حاصل کریں	حاصل کریں	۱۵	۵۶

صفحہ	خطہ	صفحہ	خطہ	صفحہ	خطہ	صفحہ	خطہ
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۰	۱۲	زینوں	۱۲۶	۱	۱	۱۲۶	۱
۹۲	۱۱	دینا	۱۲۷	۲	۲	۱۲۷	۲
۹۸	۱۳	میں فلاطون کا اتباع	۱۳۰	۶	۶	۱۳۰	۶
۹۹	۲	خصوصاً پے نیٹس	۱۳۱	۱۹	۱۹	۱۳۱	۱۹
۱۰۰	۱	جس گروہ دوسری	۱۳۲	۲	۲	۱۳۲	۲
۱۰۱	۳	نصف اتھینر	۱۳۳	۹	۹	۱۳۳	۹
۱۰۲	۵	رواقیہ کا	۱۳۴	۱۴	۱۴	۱۳۴	۱۴
۱۰۵	۱	آواخر	۱۳۹	۳	۳	۱۳۹	۳
۱۰۶	۷	یا فنا ہوتی ہے	۱۴۰	۶	۶	۱۴۰	۶
۱۱۱	۱۳	خدمت گزارے	۱۴۲	۲	۲	۱۴۲	۲
۱۱۲	۸	نظری طور اسی فلسفہ	۱۴۹	۱۲	۱۲	۱۴۹	۱۲
۱۱۳	۲	قرون وسطیٰ	۱۸۱	۱۰	۱۰	۱۸۱	۱۰
۱۱۴	۱۳	باب ۳	۱۸۲	۱۱	۱۱	۱۸۲	۱۱
۱۱۵	۵	باب ۳	۱۸۴	۱۵	۱۵	۱۸۴	۱۵
۱۱۶	۱۶	پہلے پہل	۱۹۵	۱۱	۱۱	۱۹۵	۱۱
۱۲۲	۱۲	جنسی	۲۲۸	۸	۸	۲۲۸	۸
۱۲۵	۱۱	حزہ	۲۳۰	۵	۵	۲۳۰	۵
۱۲۸	۲۱	ایجابی	۲۳۱	۰	۰	۲۳۱	۰

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صوت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا۔

۱۵/۴/۵۷
۱۴/۴/۵۷
۲۸/۵/۵۷
۱۸/۶/۵۷
۲۲/۷/۵۷
۱۶/۸/۵۷
۱۵/۹/۵۷
۳/۱۰/۵۷
۴۴/۱۱/۵۷
۲۵/۱۲/۵۷

3.

۱۲۹۵
ساجو کی نئی
نیاں اخلاقیات

22

2000

102

1500

Handwritten notes on a grid, possibly a ledger or account book, with entries in Arabic script.

۱۲۰۴

[illegible]

پیشانی پر کسی قسم کا نشانہ

پیشوای قوم گیلان

۱۰۰

[illegible]

